MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80447-4

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SAUER, FRIEDRICH

TITLE:

UBER DAS VERHALTNIS DER HUSSERLSCHEN...

PLACE:

S.L.

DATE:

[1930]

Master Negative #

91-80447-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

192H88
DS

Sauer, Friedrich, 1903-

Über das verhältnis der Husserlschen phänomenologie zu David Hume; inaugural-dissertation... vorgelegt von Friedrich Sauer...

32 p. 23½ cm.

Bibliography, p.[33].

"Sonderdruck aus heft 2/3, jahrgang 1930 der 'Kant-studien', Pan-verlag Kurt Metzner... Berlin..."

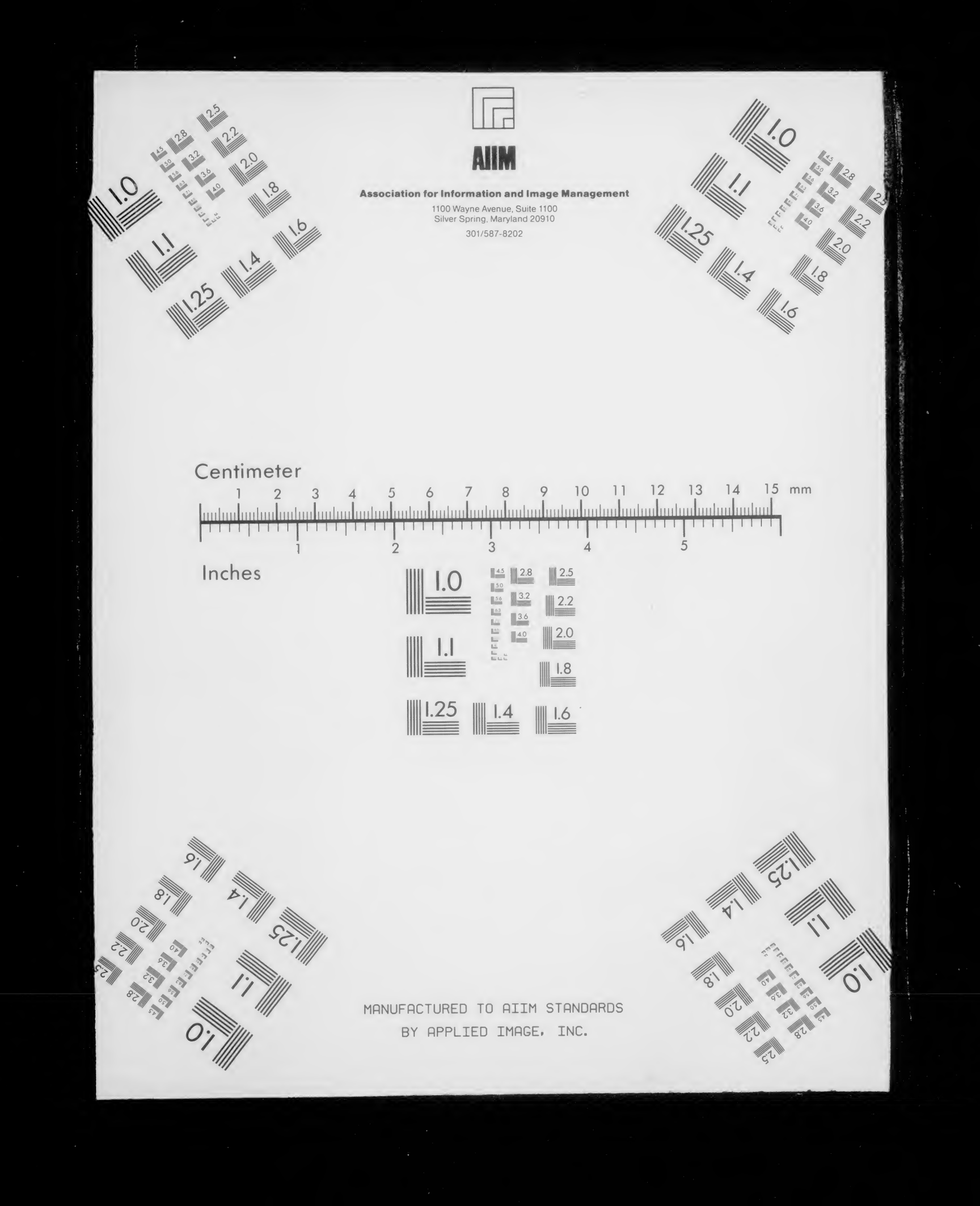
Thesis, Erlangen, 1926.

30342

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 2/11/92 INITIALS TM
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0
5.6
6.3
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

1924H88-IDS

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Univ. Exchange MAY 4 1931

Über das Verhältnis der Husserlschen Phänomenologie zu David Hume

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Friedrich Sauer

aus Weißenburg i. B.

Tag der mündlichen Prüfung: 16. XII. 1926

Sonderdruck aus Heft 2/3, Jahrgang 1930 der „Kant-Studien"
Pan-Verlag Kurt Metzner G. m. b. H. Berlin W 9

30:175

Referent: Universitätsprofessor Dr. P. Hensel
Dekan: Universitätsprofessor Dr. J. v. Negelein

192H88
DS

Die vorliegende Arbeit ist enthalten in Band 35 der „Kant-Studien"

ÜBER DAS VERHÄLTNIS DER HUSSERLSCHEN PHÄNOMENOLOGIE ZU DAVID HUME

Von Dr. Friedrich Sauer, Würzburg

Edmund Husserl hat an verschiedenen Stellen seiner Schriften mit Nachdruck Hume als Vorläufer der Phänomenologie bezeichnet. In den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" bemerkt er (S. 118), Hume hätte „die Domäne der Phänomenologie schon betreten, wenn auch mit geblendeten Augen. . .", und in seiner Abhandlung „Philosophie als strenge Wissenschaft" (Logos 1910/11, S. 316/17) sagt er in bezug auf Hume geradezu: „Hätte ihn sein Sensualismus nicht für die ganze Sphäre der Intentionalität des ‚Bewußtseins von' blind gemacht, hätte er sie in Wesensforschung genommen, dann wäre er nicht der große Skeptiker, sondern der Begründer einer wahrhaft ‚positiven' Theorie der Vernunft geworden. All die Probleme, die ihn im Treatise so leidenschaftlich bewegen und von Verwirrung zu Verwirrung treiben, Probleme, die er in seiner Einstellung gar nicht angemessen und reinlich formulieren kann, liegen durchaus in dem Herrschaftsbereich der Phänomenologie. . ." In der Tat bildet die Explikation der in den Gedankengängen Humes implizite steckenden Antizipation modern phänomenologischer Ideen einen, die Betrachtung der Humeschen Philosophie vertiefenden Gesichtspunkt. Aber die Sache hat auch noch eine andere Seite. Diese Husserlschen Bemerkungen bedeuten recht eigentlich objektiv mehr als sie bei Husserl bedeuten wollen: Es ist in der Tat ein und derselbe Typus philosophischen Denkens, dem sowohl die archontischen Prinzipien der Husserlschen Phänomenologie als der Humesche Impressionalismus angehören. Und eben deshalb fallen beide ein und derselben — gewissermaßen typischen — Kritik anheim; einer Kritik, deren Stringenz invariant ist, gegenüber den total veränderten Resultaten, zu denen hin sich die beiden Gedankengänge bewegen. Der polare Gegensatz, in dem das Resultat Humes zu demjenigen Husserls steht, gründet lediglich in einer veränderten Akzentuierung derselben gedanklichen Elemente. Durch die Phänomenologie Edmund Husserls ist historisch klargeworden, daß der Humesche Impressionalismus konsequenterweise zur Begründung einer Metaphysik und nicht zum Skeptizismus führt. „Mit Mitteln David Humes zu Thomas von Aquin", so hat Paul Hensel diese Sachlage paradox gekennzeichnet.

Die vorliegende Arbeit versucht das Verhältnis Husserls und Hu-

mes unter diesen Blickpunkt zu rücken und hofft so einen bescheidenen Beitrag zur Aufweisung der dieser Situation immanenten Kritik zu liefern.[1]

I

1. Als das typische Fundamentalproblem Humes kann die Frage der kritischen Ordnung der Perzeption gelten. Hume gebraucht das Wort „perception" in der Bedeutung von „Bewußtseinselement überhaupt", und in diese Bedeutung fließen ihm im wesentlichen einerseits der Akt der Perzeption, andererseits das Perzipierte, d. h. der Inhalt der Perzeption, in Eines zusammen. Wir werden auf diese Nichtunterscheidung, die Th. Lipps mit Recht als unheilvoll für Hume bezeichnet,[2] noch zurückkommen. Hier kann das mit ihr verknüpfte Problem deshalb übergangen werden, weil die Doppelseitigkeit des Einzuteilenden nach Akt und Aktinhalt auch für das Eingeteilte bestehen bleibt. Hume findet das gesuchte Einteilungsprinzip der „perceptions", in der „force and liveliness, with which they strike upon the mind and make their way into our thought or consciousnes" (Tr. p. 9). Er nennt diejenigen Perzeptionen, „die mit größter Stärke und Lebhaftigkeit auftreten" (Tr. p. 9), „Impressionen" („impressions") und meint offenbar — man vergleiche besonders auch seine Erörterungen zum Begriff des „belief"! — in dem Grade der Stärke und Lebhaftigkeit,

[1] Diese Arbeit will grundsätzlich nicht irgendwelchen didaktischen Ansprüchen genügen. Sie setzt beim Leser die Kenntnis Humes und Husserls voraus. Besonders was die Phänomenologie betrifft, so sei hier gleich bemerkt, daß wir im folgenden nur solche Husserlschen Begriffe erklären wollen, deren Definition im Rahmen dieser Arbeit interessant erscheint; und die Erklärung solcher Begriffe wird erst an der Stelle unseres Gedankenganges erfolgen, wo sie interessant wird. Da, wo die Terminologie Husserls schwankt, wollen wir uns an die Festsetzungen der „Ideen" halten (vgl. Id. S. 6). Überhaupt sind die Ideen als die zweite der beiden wesentlichen Etappen, in denen der Ideengehalt der Phänomenologie gegeben ist, für uns grundlegend. Und zwar nicht nur deshalb, weil die Position der „Log. Unters." sowohl terminologisch als auch sachlich noch manche Unklarheiten bzw. Ungeklärtheiten enthält — worauf Husserl selber an zahlreichen Stellen der „Ideen" hingewiesen hat (vgl. Id. S. 11, 79, 117, 195, 227, 264, 266, 274) —, sondern weil die „Ideen" tatsächlich den phänomenologischen Gedanken eine andere Formulierung geben. Erst in dem Gedankengange der „Ideen" kommt die typische Verwandtschaft der Phänomenologie zum Humeschen Impressionalismus zum ganz klaren Ausdruck. Geleitet von allgemein logischen Interessen, geht Husserl in den „Log. Unters." von den Problemen „Ausdruck und Bedeutung" aus. Und durch die Frage, „wie das Ausdrücken von Ausgedrücktem zu verstehen sei, wie ausdrückliche Erlebnisse zu nicht ausdrücklichen stehen, und was die letzteren im hinzutretenden Ausdrucke erfahren" (Id. S. 258), gelangt er zu dem, was er „phänomenologische Wesensforschung" nennt. Der andere Weg, der nach Husserl möglich ist, um darauf zur Domäne der Phänomenologie zu gelangen, wird in den „Ideen" begangen. Husserl nennt ihn den Weg „von der Gegenseite her, nämlich von seiten der Erfahrung und der sinnlichen Gegebenheiten" (Id. S.258). Für uns ist er der wichtigere.

[2] In einer Randnote seiner Übersetzung des „Treatise", auf die wir im folgenden die Seitenangaben unserer Zitate beziehen. Unsere Seitenangaben der Enquiry-Zitate beziehen sich auf die Raoul Richtersche Übersetzung in der „Philos. Bibliothek" (F. Meiner).

der den Impressionen anhaftet, einen Grad der in den Intensitätstypen der übrigen Bewußtseinselemente, die er „Ideen" („ideas") nennt, ex definitione nicht erreicht wird. Um die quantitative Betonung der Humeschen Formulierung scharf hervorzuheben: Die Stärke- und Lebhaftigkeitskoordinate der Bewußtseinselemente schlechthin, die mannigfache Werte annehmen kann (vgl. wieder die Theorie des belief, besonders im Treatise, z. B. S. 129), hat ein absolutes Maximum. Die Impressionen sind diejenigen „perceptions", in denen dieses Maximum erreicht wird; alle übrigen Bewußtseinselemente heißen „Ideen" — mit einer Modifikation, auf die wir sofort eingehen werden. Hume nimmt nämlich, an diese Einteilung anschließend, eine erkenntnistheoretische Läuterung des Bewußtseins vor: Wir können die Ideen so in Gattungen ordnen, daß einer bestimmten Gattung alle diejenigen „Ideen" angehören, die sich lediglich durch die Grade der Stärke und Lebhaftigkeit, die ihnen eigen sind, unterscheiden. Die Ideen einer solchen Gattung haben ein Gemeinsames, das invariant ist gegenüber der Variation ihrer Stärke- und Lebhaftigkeitskoordinate. Dieses Gemeinsame kann nun entweder auch, mit der Maximalkoordinate der Stärke und Lebhaftigkeit verbunden, reelles Bewußtseinselement sein; in Humes Sprache: es ist eine Impression auffindbar, die das „Urbild" der ihr zugeordneten Ideenklasse darstellt. — Oder: das Gemeinsame der Ideenklasse kann niemals mit dem Maximum der Stärke und Lebhaftigkeit verbunden, als reelles Bewußtseinselement vorkommen. In dem letzteren Falle ist die Klasse der „Ideen" erkenntnistheoretisch vollkommen wertlos: „when we entertain any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea. . .. we need but inquire, from what impression is that supposed idea derived?" (Enquiry p. 22). Wie aus der eben zitierten Formulierung dieses erkenntnistheoretischen Fundamentalsatzes Humes hervorgeht (und übrigens aus noch vielen anderen Stellen seiner Schriften deutlich zu ersehen ist), will Hume Ideen, denen keine Impression entspricht, als Pseudoideen aufgefaßt und aus der Domäne des für die Erkenntnistheorie maßgebenden Bewußtseins ausgeschieden wissen. Umgekehrt stellt die Gesamtheit der „Impressionen" nebst der ihnen zugeordneten „wahren Ideen" das, im Humeschen Sinne, erkenntnistheoretisch geläuterte Bewußtsein dar; in ihm sind alle Perzeptionen des menschlichen Geistes doppelt vorhanden, d. h. sowohl als „Impressionen" wie als Ideen. Es wäre also nach Hume unbedingt falsch, in den Ideen erkenntnistheoretisch minder qualifizierte Perzeptionen erblicken zu wollen. Vielmehr sagt er im Treatise (S. 44): „Wherever ideas are adequate representations of objects;[1] the relations, contradictions and agreements of ideas are all applicable to the ob-

[1] Konsequenter wäre „impressions" anstatt „objects".

jects and this we may in general observe to be the foundation of all human knowledge."

Die ausgezeichnete Stellung der Impressionen gegenüber allen übrigen Bewußtseinselementen gibt uns das Recht, von den Lebhaftigkeits- und Stärkegradunterschieden der Ideen (wir meinen damit, wie auch im folgenden immer, die „wahren Ideen" im Gegensatz zu den Pseudoideen) zu abstrahieren. Damit fallen alle Elemente einer Ideenklasse in eine sie repräsentierende Idee zusammen. Nehmen wir das Wort „Idee" in diesem Sinne, so können wir in Husserlscher Sprechweise sagen: Die Impression ist die ihr korrespondierende Idee im Modus absoluter Fülle. Denn in der Tat meint dann die Bezeichnungsweise der Impression, als mit dem Maximum von Stärke und Lebhaftigkeit Perzipiertes, überhaupt eigentlich keinen Grad mehr, sondern die Stärke und Lebhaftigkeit des Erlebbaren in dem ihm eindeutig zugeordneten absoluten Erlebnis. Wir können auch sagen: Wenn wir eine Impression erleben, dann und erst dann „leben wir" ganz „in" ihrem Inhalt, dann ist uns ihr Inhalt im Modus höchstmöglicher Lebhaftigkeit und Adäquatheit gegenwärtig. Und die einer Vorstellung korrelative Möglichkeit in absoluter Lebhaftigkeit und Adäquatheit vollziehbar zu sein, ist notwendig, aber auch hinreichend für ihre Erkenntnisvermittlung. Damit ist die Humesche kritische Einteilung der Bewußtseinsgegebenheiten ihrer quantitativen Hülle entledigt und ihr durchaus qualitativer Kern freigelegt, der Kern, dessen Gestalt in dem Begriff der „originären Anschauung" Husserls, sowie in dessen Entgegensetzung von „signitivem" (d. h. bedeutungsverleihendem) und „intuitivem" (d. h. den signitiven eigentlich erfüllenden) Akt direkt wiederzuerkennen ist.[1]

Der historische Hume würde sich freilich mit unserer Formulierung nicht ganz zufrieden geben. Hume sucht für die oben gekennzeichnete Maximumseigenschft der „Impressionen" eine „Begründung" und glaubt eine solche darin zu finden, daß er die Impressionen mit „unseren Sinnesempfindungen, Affekten und Gefühlserregungen, so wie sie bei ihrem erstmaligen Auftreten in der Seele sich darstellen" (Tr. S. 10), identifiziert. Zur vollen Klarheit ist er über diese Definition und deren Tragweite freilich niemals gekommen. Das zeigt nicht nur seine Bemerkung, daß für die Betrachtung des „Schlafes, des Fiebers, des Wahnsinns oder anderer sehr heftiger Erregungszustände der Seele"

[1] Die Ausgestaltung, die diese Begriffe in der Husserlschen-Aktschichtentheorie erfahren, wird im Verlauf unserer Untersuchung implizite und nur in Hauptmomenten behandelt werden. Eine Explikation derselben ist in ausführlicher Weise in der Schrift von R. Kynast, „Das Problem der Phänomenologie" (1917), S. 28 ff., gegeben, und es möge uns deshalb gestattet sein, auf diese gründliche und interessante Arbeit zu verweisen.

die sensualistisch genommene Unterscheidung von impressions und ideas ausnahmeartig nicht durchführbar sei; vielmehr ist hier neben den letzten Zeilen des Anhanges zum Treatise, vor allem die eigentümliche Koordinierung, die „idea" und „impression" durch den Begriff des „belief" erfahren, in Rechnung zu ziehen. Daß die Gleichsetzung der Impressionen mit Sinnesempfindungen, Affekten, Gefühlserregungen in der Tat eine ungeheure Verengung des Ausgangsproblems bedeutet, dürfte ohne weiteres klar sein. Hier kommt einerseits die für Hume ebenso charakteristische, wie für seine Philosophie verhängnisvolle Neigung, einem ursprünglich erkenntnistheoretischen Problem eine genetische Fragestellung zu substituieren und andererseits die sensualistische Gebundenheit seines Denkens zur Auswirkung. Man kann wohl sagen, daß Hume in erster Linie hierdurch in seiner Untersuchung von „Verwirrung zu Verwirrung" getrieben wird. Dennoch blitzt der, der logisch ersten Fassung des Einteilungsprinzips der „perceptions" korrelative Begriff der Impression, den wir oben herauszuarbeiten versucht haben — wir wollen ihn im folgenden den „erweiterten Begriff der Humeschen Impression" nennen — im Verlaufe des Humeschen Gedankenganges immer wieder auf.[1] Das ist auch der Grund, daß, obwohl gleich zu Anfang die Wege Humes und Husserls direkt auseinandergehen, trotz alledem der gedankliche Charakter in beiden Fällen derselbe bleibt. Denn die Phänomenologie erfaßt die ganze Weite der ersten Fassung der Humeschen Einteilung und ihres Erkenntniskriteriums in ihrem Begriff der originären Anschauung (originäre Erfahrung).

2. Dieser letzte Begriff schließt gewissermaßen auch die sensualistische Humesche „impression" in sich ein. „Ein Reales originär gegeben haben, es schlicht anschauend gewahren und wahrnehmen, ist einerlei. Originäre Erfahrung haben wir von den physischen Dingen in der ‚äußeren Wahrnehmung', aber nicht mehr in der Erinnerung oder vorblickenden Erwartung; originäre Erfahrung haben wir von uns selbst und unseren Bewußtseinszuständen in der sogenannten inneren oder Selbstwahrnehmung. . ." (Id. S. 8). Indessen umspannt der Begriff der originären Gegebenheit viel mehr: Immer dann, wenn ich eine Impression — in des Wortes erweiterter Bedeutung — erlebe, wenn ich „in ihr lebe", wie Husserl sich ausdrückt, dann ist mir etwas „originär gegeben", dann habe ich von diesem Etwas eine „originäre Anschauung". Deshalb fällt unter den Begriff der originären Anschau-

[1] Davon später! Hier sei nur bemerkt, daß wir aus diesen Tatsachen das Recht ableiten, den allgemeinen Begriff der Impression als dem Humeschen Denken adäquat so zu fassen, wie wir ihn gefaßt haben. Die durch den Sensualismus verschütteten Humeschen Gedankengänge sind eben viel weitertragend, als es ihrem Schöpfer selbst zum Bewußtsein gekommen ist und historisch kommen konnte.

ung auch die Evidenz als Bewußtseinscharakter der Wahrheit; überhaupt jede „Erschauung im prägnanten Sinne", die „nicht bloß eine vielleicht vage Vergegenwärtigung ist" (Id. S. 11). Das Husserlsche Prinzip „aller Prinzipien", das dem erkenntnistheoretischen Fundamentalsatz Humes entspricht, lautet: „Jede originär gebende Anschauung ist eine Rechtsquelle der Erkenntnis, und alles, was sich in der ‚Intuition' originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, ist einfach hinzunehmen, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich gibt" (Id. S. 43/44).

Das Husserlsche Universalkriterium der Evidenz verlangt für sein „es ist so", für dieses feste, absolute Überzeugtsein eine — überzeitliche[1] — Setzung dessen, „was so ist". In der Tat ist der Begriff des „Wesens" (Eidos) lediglich als Korrelat der „originären Anschauung" festgelegt.[2] Ob, in der von Husserl behaupteten Allgemeinheit, dieser Korrelatur[3] eine überpsychologische Tatsächlichkeit entspricht — diese Frage, die die Forderung eines Nachweises involviert, hat Husserl nicht anders als mit dem Hinweis auf seine eigene Überzeugung beantwortet. Mit anderen Worten: Es bleibt die Möglichkeit offen, daß die bedeutenden Resultate, die Husserl und seine Schüler unstreitig erzielt haben, nur vorgeblich auf dem prinzipiellen Wege der „Wesensschau" allein gewonnen werden können und daß sie in Wahrheit im Machtbereiche des traditionellen philosophischen Denkens liegen.[4] Doch hierauf einzugehen liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Wichtig für uns — um zu dem Vorigen zurückzukehren — ist, daß auch im Falle derjenigen Art originärer Anschauung, die der physischen Wirklichkeit entspricht, das „Wesen" eines Dinges erschaubar sein soll: „Zunächst bezeichnet ‚Wesen' das im selbsteignen Sein eines Individuum als sein ‚Was' Vorfindliche. Jedes solche ‚Was' kann aber in ‚Idee' gesetzt werden. Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesensanschauung (Ideation) umgewandelt werden — eine Möglichkeit, die selbst nicht als empirische, sondern als Wesensmöglichkeit zu verstehen ist" (Id. S. 10). Die erste Impression wird dabei also gewissermaßen reflexiv transformiert: aus der physisch-psychischen Sphäre in die Sphäre des Eidetischen — jedoch so, daß der zeitlich punktuelle Charakter der Impression ungeändert bleibt. Es ist ohne weiteres klar, daß allgemein die originäre Anschauung jen-

[1] Siehe Abs. I, 3 dieser Arbeit.

[2] „So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesenserschauung ein reines Wesen" (Id. S. 10/11).

[3] Wir sagen, zwei Gegenstandsmengen im allgemeinsten Sinne bilden eine Korrelatur, wenn zwischen beiden Mengen eine Zuordnung (Korrelation) besteht. Offenbar ist die Zuordnung von dem ihr Zugeordneten begrifflich zu scheiden. Es ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen.

[4] Siehe auch Abs. I, 6 und II, 6 dieser Arbeit.

seits des Humeschen Gegensatzes — „idea" — und „impression" — (beide Ausdrücke im verengten, faktisch Humeschen Sinne genommen) steht. Die intuitive Wesenserfassung als solche kann prinzipiell sowohl auf die Wahrnehmung als auch etwa auf die Erinnerung Bezug haben. Ja nicht nur in Erfahrungsgegebenheiten kann ein Eidos intuitiv erfaßt werden, sondern auch in Phantasiegegebenheiten (Id. S. 151). Husserl gibt sogar im allgemeinen der freien Phantasie eine „phänomenologische Vorzugsstellung "gegenüber den Wahrnehmungen und „das sogar in der Phänomenologie der Wahrnehmungen selbst, die der Empfindungsdaten freilich ausgeschlossen" (Id. S. 130). Dem widerspricht selbstverständlich nicht, daß die Dingwahrnehmungen originäre Erlebnisse gegenüber allen Erinnerungen, Phantasievergegenwärtigungen eines Dinges sind. Versuchen wir noch die originäre Wesensgegebenheit im Hinblick auf ihre Geltung ganz kurz zu charakterisieren. Nach Husserl kann das „Sehen überhaupt" als „originär" gebendes Bewußtsein, welcher Art auch immer, wohl seinem Wesen nach „unvollkommen" sein (Id. S. 37). Aber auch, wenn ein „Gesehenes" einem anderen „Gesehenen" widerstreitet — ein z. B. für die sinnliche Erfahrung charakteristischer Sachverhalt —, so ist dennoch jedes für sich Rechtsgrund im eigentlichen Sinne des Wortes. Es liegt eben dann an der einer bestimmten Region korrelativen Wesensgesetzlichkeit, daß das Sehen unvollkommen ist. „Jeder Region und Kategorie prätendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch . . . eine Grundart von originär gebendem Bewußtsein . . ." (Id. S. 288). Die originäre Gegebenheit ist nun entweder adäquat oder inadäquat; adäquat ist sie dann, wenn das Erschaute prinzipiell nicht mehr weder bekräftigt noch entkräftigt werden kann; eine inadäquate Gegebenheit ist als solche „wesensmäßig", „steigerungs- und minderungsfähig."[1] Wir werden hierauf noch zurückkommen (s. Abs. III, 2).

3. Der Grundcharakter der Impression — das Wort diesmal in seiner erweiterten wie engen Bedeutung genommen — wird durch ihre zeitliche Punktualität gekennzeichnet. Das aktuelle „Jetzt" ist innerhalb der Kontinuität des Zeitverlaufes Grenzbegriff. Deshalb können wir „in ihm lebend" ein Zeitunabhängiges erschauen; wir überschauen

[1] Nun bemerkt Husserl aber, daß auch im Falle der prinzipiellen Möglichkeit einer adäquaten Wesenserschauung diese eventuell — z. B. infolge der Jugend der phänomenologischen Wissenschaft — praktisch noch nicht erreicht sein kann. So ergibt sich die Frage: Welches Kriterium hat man, um damit festzustellen, daß eine „Intuition" absolute „Intuition im Husserlschen Sinne ist und daß praktisch ein Resultat der Phänomenologie Resultat in einem Sinne ist, den eine strenge Wissenschaftlichkeit fordern darf? — Daß diese Frage Berechtigung hat und bei der wesensmäßigen Erhabenheit der Phänomenologie über sie in den systematischen Darstellungen dieser Disziplin unbeantwortet bleibt und bleiben muß, dürfte nicht zu leugnen sein. Daran ändert auch Husserls Verteidigung in der Anm. 2 S. 157 der „Ideen" nichts. Jedoch hierauf näher einzugehen, liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

dann das zeitliche Nacheinander gewissermaßen mit einem Blick. So wird plausibel, daß das Husserlsche Eidos, als das (in der originären Anschauung) impressional Erschaute überzeitlichen Charakter hat. Die Wesensschau entkleidet den zeitlosen Gehalt eines individuell anschaulich Gegebenen seines zeitlichen Habitus: ein zeitliches Hintereinander, selbst ein kontinuierliches Hintereinander wird ihr ganz allgemein zu einem zeitlosen Nebeneinander, so daß eine Korrelatur vorliegt,[1] die man mittels einer das schlechthin Materiale begrifflich umspannenden Erweiterung des mathematischen Terminus „konforme Abbildung" eventuell näher bezeichnen könnte. Denn andererseits darf dieses Nebeneinander nicht etwa in absoluten Gegensatz zu dem Begriff des kontinuierlichen Verlaufes gebracht werden. Das wird deutlich, wenn wir die Wesensregion der sinnlichen Dinggegebenheit ins Auge fassen.[2] Der inadäquate Charakter dieser originären Gegebenheiten als Manifestation einer „kantischen Idee", ja eben der Grenzbegriff, den Husserl (wie wir sehen werden, nicht ganz mit Recht) „Idee im Sinne Kants" nennt, weisen darauf hin, daß in der Wesenssphäre wohl auch von funktional geordneten Kontinuitäten gesprochen werden muß — aber eben nur in dem unzeitlichen Sinne, in dem die Mathematik den Stetigkeitsbegriff bzw. den Begriff des Kontinuums kennt. Dieser letztere ist nach Husserl als bloße „Form" adäquat erfaßbar und wird nach ihm in der Mathematik erfaßt, während er, inadäquaten Originalitäten anhaftend, diesen umgekehrt gewissermaßen den Charakter der Inadäquatheit verleiht. Wir haben hier, soviel ich sehen kann, einen Sachverhalt vor uns, der geradezu illustrativ ist für das, was Husserl meint, wenn er im 1. Bande der „Logischen Untersuchungen" die „mathesis universalis" als „die volle Extension der reinen Logik" aufgefaßt wissen will, der Logik, die er in den „Ideen" als die „formale Ontologie" bezeichnet (Id. S. 22).

Das Husserlsche reine Bewußtsein wird so korrelativ auf Wesensgesetzlichkeiten bezogen, die sich in ihm ausdrücken, derartig, daß man von einem überzeitlichen Aspekt des Bewußtseins in der Wesenssphäre sprechen kann, was der Behauptung eines absoluten Geordnetseins desselben in sowohl formaler wie materialler Hinsicht gleichkommt.[3] Wenn Galilei die Wirklichkeit als den raumzeitlichen Ausdruck unzeitlicher mathematischer Funktionalzusammenhänge auffassen wollte, so steht Husserl, indem er den Humeschen Begriff der Impression als zeitlichen Grenzbegriff konsequent sich zu eigen macht, ganz nahe bei ihm. Wohl bezeichnet er das individuelle Sein jeder Art „ganz allgemein gesprochen zufällig" (Id. S. 9). Aber ihm begrenzt sich „der

[1] Siehe Anm. 3, S. 156.
[2] Siehe Abs. III, 2 dieser Arbeit.
[3] Siehe unter vielen anderen Stellen besonders Id. S. 315, 280 usw.

Sinn der Zufälligkeit, die da Tatsächlichkeit heißt", darin, daß er sie korrelativ bezieht auf eine Notwendigkeit, „die nicht den bloßen faktischen Bestand einer geltenden Regel der Zusammenordnung räumlich-zeitlicher Tatsachen besagt, sondern den Charakter der Wesensnotwendigkeit . . . hat" (Id. S. 9). Auch das Problem der Möglichkeit der Anwendbarkeit der Mathematik — die nach Husserl zu den Wesenswissenschaften zählt — auf die Wirklichkeit, erledigt sich in dieser Art.[1]

So erhält das Verhältnis des historisch mit Hume in eindeutiger Beziehung stehenden, modernen Empirismus zur Mathematik, der dieser nicht zuletzt sein Großwerden verdankt, trotz des Mißtrauens, das der große schottische Philosoph gegen die Reichweite dieser Wissenschaft hegte,[2] durch den erweiterten Begriff der Impression und damit schließlich doch durch Hume seine philosophische Legitimierung.

4. Obgleich Hume, trotz stellenweise offensichtlicher eigener Unklarheit, seine sensualistische Fassung des Begriffes der Impression faktisch nicht verlassen hat, hat er dennoch anderweitig die Husserlsche Wesensschau vorgebildet. A. Riehl hat in seinem „Philosophischen Kritizismus" mit Recht darauf hingewiesen,[3] daß dem Begriff der Assoziation bei Hume selbst da, wo er im Rahmen psychologischer Sprechweise auftritt, etwas Objektives ausdrücken soll. Unter den Assoziationsarten, die Hume anführt, nimmt nun die „Ähnlichkeit" eine erkenntnistheoretisch exponierte und dabei eine überaus problematische Stellung ein. Man definiert den Begriff der Ähnlichkeit für gewöhnlich als partielle Gleichheit in einem ganz allgemeinen Sinne: Irgend zwei Denkgebilde sollen einander ähnlich heißen, wenn ein Gesichtspunkt angebbar ist, für den nur solche ihrer elementaren Komponenten sichtig sind, die als im präzisen Sinne gleich erscheinen. Der Begriff der Ähnlichkeit setzt hiernach den der Gleichheit voraus. Nun hat Hume die Gleichheit höchstens als arithmetischen, aber nicht als erkenntnistheoretischen Begriff zur Verfügung.[4] Es gibt keine im exakten Sinne gleichen Humeschen Impressionen. Inhaltsgleich sind nur „Idee" und „ihr zugeordnete Impression"; und zwei „Ideen" sind es nur dann, wenn sie sich beide von ein und derselben „Impression" ableiten und also die nämliche zeitliche Koordinate haben.[5] So erscheint die vorige Definition der „Ähnlichkeit" dem Humeschen Denken durchaus inadäquat. Wenn man sie festhält und

[1] Siehe besonders Id. S. 19.
[2] Siehe besonders „Treatise", S. 63.
[3] Band I, 3. Aufl., S. 108.
[4] Siehe „Treatise", S. 63.
[5] Siehe „Treatise", S. 13. Man denke ferner an Humes negative Abstraktionstheorie!

in der Kritik Hume gegenüber geltend macht, so wird man seinem faktischen Ideengehalt unbedingt nicht gerecht werden können. — Was meint nun aber Hume, wenn er von Ähnlichkeit spricht? Die Ähnlichkeit, die die Einzelideen miteinander haben, ist nach Hume das Moment, auf Grund dessen wir die individuellen Ideen zusammenfassen und mit einem allgemeinen Terminus bezeichnen. Sie ist aber mehr noch: Vermöge der Ähnlichkeit ordnen wir bestimmte Gruppen der Daten des („Ideen-") Bewußtseins derartig, daß ein Vorstellungsgebilde im eigentlichen Sinne entsteht: „Nature in a manner pointing out to every one those simple ideas which are most proper to be united in a complex one . . . The fancy runs from one end of the universe to the other in collecting those ideas, which belong to any subject. One would think the whole intellectual world was at once subjected to our view, and we did nothing but pick out such as were most proper for our purpose" (Tr. S. 21 bzw. S. 38). Man braucht nicht allzu tief hinter die ein wenig denkökonomisch getünchte Außenseite dieser Formulierung zu blicken, um klar einzusehen, daß hier die Humesche „Ähnlichkeit" in enge Beziehung gebracht ist zu dem Husserlschen „Eidos" und dessen immanenter Ordnungsfunktion. Die Situation wird noch deutlicher durch die folgende Bemerkung Humes an dieser merkwürdig dunklen Stelle; Hume sagt im Anschluß an den zuletzt zitierten Satz: „There may not, howeyer, be any present, beside those very ideas, that are thus collected by a kind of magical faculty in the soul, which tho it be always most perfect in the greatest geniuses, and is properly what we call a genius." Hier, wo Hume an seiner „Ähnlichkeitsassoziation" gewissermaßen den Akzent des „Nus" entdeckt und ihn ihr bewußt zugesteht, wird ganz klar, daß unter „Ähnlichkeit" bei Hume nicht die partielle Gleichheit in unserem obigen Sinne gedacht sein kann. Sondern daß der in den Humeschen Gedankengängen implizierte Begriff geradezu hindrängt nach der Erklärung, die Husserl dem Wort „Ähnlichkeit" gegeben hat: „Ähnlichkeit setzt Wesenseinigkeit voraus" (Id. S. 162).[1] Die Art und Weise der Verwendung des Ähnlichkeitsbegriffes in den Gedankengängen Humes findet in der Konzeption des Eidosbegriffes durch Husserl ihre explizite Begründung.

5. Da das „Wesen" begriffliches Korrelat der Impression in unserem erweiterten Sinne ist, so ordnet sich ein weiteres Motiv, das im Laufe der Humeschen Untersuchung auf einmal Bedeutung gewinnt und scheinbar von Hume ohne vorherige kritische Prüfung der Tradition

[1] Th. Lipps hat in einer Anmerkung seiner Übersetzung des „Treatise" die sachgemäße Übersetzung des Wortes „notion" als von der größten Bedeutung für das Verständnis Humes bezeichnet und darauf hingewiesen, daß dieses Wort nichts mit dem logischen „Begriff" zu tun hat, daß es vielmehr das durch Erfahrung, Beobachten und Nachdenken

entnommen und in den eigenen Beweisführungen verwendet wird,[1] organisch in die Ganzheit des Humeschen Denkens ein. Gemeint ist das Descartessche Prinzip: „omne est verum, quod clare et distincte perciptio". Auf Seite 49 des Treatise heißt es: „This an established maxim of metaphysics, that whatever the mind clearly concives, includes the idea of possible existence or in other words, that nothing we imagine is absolutely unpossible."[2] Man hat besonders hervorgehoben, daß sich auch Husserl auf Descartes beruft und hat in diesem Zusammenhang direkt ein Anknüpfen Husserls an Descartes behauptet.[3] Man hätte folgendes nicht übersehen sollen: Bei Husserl sowohl als bei Hume bilden die „klaren und deutlichen Vorstellungen" nicht, wie bei Descartes, das Mittel, einen Grundstein von Erkenntnissen zu formen, auf dem dann ein Wissensgebäude mathematischer Struktur und Stringenzform aufgebaut wird — vielmehr erhält die „clara et distincta perceptio" die methodische Bedeutung schlechthin, und zwar prinzipiell für den gesamten Gedankengang, nicht nur für die Konzeption eines Fundaments, und ersetzt, indem sie angewandt wird, grundsätzlich jegliches syllogistische Verfahren. Die originäre Anschauung Husserls ist die einzige Rechtsquelle der Phänomenologie. Mittelbare Schlüsse und unanschauliche Verfahrungsweisen, welcher Art auch immer, haben für sie „nur die . . . Bedeutung, uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende direkte Wesensanschauung zur Gegebenheit zu bringen hat. . ." (Beachte hierbei auch die Notwendigkeit der Ausschaltung aller anderen eidetischen Wissenschaften — also z. B. der Geometrie usw. — in der phänomenologischen Einstellung (Id. 2. Abschn. 4. K. p. S. 108 ff.). „Schließlich muß wirkliches Schauen der Wesenszusammenhänge die Vermutungen" (d. h. die an Hand mittelbarer Schlüsse gewonnenen Behauptungen) „einlösen. . . Solange das nicht der Fall ist, haben wir kein phänomenologisches Ergebnis" (Id. S. 141). Es ist vollends schief,

von einer Sache gewonnene Bild, die so gewonnene Anschauung, meint. Was hier für Hume nicht weiter geprüftes Ausgangsmaterial ist bzw. (weil ihm sein Sensualismus den Gedanken impressionaler Wesensanschauung entschlüpfen und in der Vertiefung einer „magischen Fähigkeit der Seele" verschwinden läßt) ein schlechterdings Unerklärliches repräsentiert, wird für die Phänomenologie zur fruchtbaren Aufgabe. Der „phänomenologische Analyst" („Logos"-Aufsatz S. 305) trachtet die wesenhafte Zusammengehörigkeit von Bewußtseinselementen intuitiv zu erschauen, um so, den erschauten Wesen, adäquate Begriffe zu bilden und die überkommenen Wortbedeutungen in ihrer eventuellen Vagheit oder Mehrdeutigkeit zu klären. Und Husserl befindet sich in nächster Nähe Humes, wenn er gerade diesen Problemen gesteigerte Aufmerksamkeit zuwendet und die Äquivokationen sprachlicher Ausdrücke einer gründlichen Analyse unterzieht, einer Analyse, die ganz bestimmt zu seinen bedeutendsten Leistungen gehört und die jeglichem Kampfe um die wissenschaftliche Haltbarkeit des phänomenologischen Gedankengebäudes entrückt ist.

[1] Vgl. besonders „Treatise", S. 49 und S. 61.

[2] Lipps übersetzt treffend „a priori unmöglich".

[3] J. Geyser, „Neue und alte Wege der Philosophie". Münster 1916.

den Husserlschen Begriff der Intuition mit der Descartesschen „clara et distincta perceptio" identifizieren zu wollen. Um diesen Fehler zu vermeiden, braucht man sich bloß vor Augen zu halten, daß die Domäne der Mathematik nach Husserl als eine definite, die der Phänomenologie dagegen als indefinite Mannigfaltigkeit definiert ist.[1] Die Tautologie, daß das rationalistische Ideal der Universalmathematik eine spezifisch mathematische Erkenntnisstruktur bedingt, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden.

6. Der in „das, was der Geist sich deutlich vorstellt" (Tr. S. 49), eingekleidete Begriff der verallgemeinerten Impression gibt uns den Schlüssel, das merkwürdige Dilemma zu lösen, das die Stellung Humes zur Mathematik, speziell zur Geometrie, involviert. Bekanntlich ist für Hume die Vorstellung einer geometrischen Figur schlechterdings diese Figur selber, und da ihm die Vorstellung eines mathematischen Punktes deshalb unvollziehbar ist, weil sie die untere Grenze räumlicher Vorstellbarkeit überschreitet, so wird ihm nicht nur das Prinzip von der unendlichen Teilbarkeit einer Strecke zum sinnlosen Hirngespinst, sondern auch der Begriff der geometrischen Gleichheit ein Denkunmögliches. Dennoch spricht Hume im Enquiry (S. 35) von der apriorischen Gültigkeit geometrischer Sätze, und schließt auch solche nicht aus, die, z. B. der pythagoräische Lehrsatz, Behauptungen über geometrische Größengleichheit enthalten.[2] Stellt man sich konsequent auf den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Fundamentalsatzes Humes, so muß man mit E. Cassirer von einer Inkonsequenz Humes, von einem „ungerechtfertigten Zugeständnis an die traditionelle Anschauung"[1] sprechen. Indessen bedenken wir folgendes: Hume begründet seine Ansicht von der Geltung mathematischer Sätze der obigen Art damit, daß er sie als „spezielle" „relations of ideas" aufgefaßt wissen will. Die Konzeption dieses letzten Begriffes, der auch für den Treatise eine zentrale Stellung innehat, widerspricht nun, streng genommen bereits dem erkenntniskritischen Fundamentalsatz Humes; denn wenn eine Perzeption mit Hume begrifflich als

[1] Siehe Id. S. 136 ff. — Die volle Stringenz des obigen Satzes wird klar, wenn wir noch in Betracht ziehen, daß die Phänomenologie schlechterdings als Wissenschaft vom reinen Bewußtsein definiert ist. Der Phänomenologe vollzieht Intuitionen im Gerichtetsein auf eine Seinsregion, die seinem Blick erst erschlossen wird durch die phänomenologische Umstellung der Betrachtungsweise. Und dieses innige Verhältnis zwischen phänomenologischer Evidenz und reinem Bewußtsein ist eben dabei kein subjektiv-psychologisches, sondern ein objektiv-begriffliches. Andererseits weist, wie wir noch sehen werden, der Begriff des reinen Bewußtseins nach Hume zurück und damit weit weg von Descartes (siehe Abs. II, 1 ff. dieser Arbeit).

[2] Während er im „Treatise" noch Algebra und Arithmetik bezeichnet als „the only sciences, in which we can carry on a chain of reasoning to any degree of intricacy, and yet preserve a perfect exactness and certainity" (Tr. S. 96).

„vereinzelte, von Moment zu Moment veränderte Modifikation des individuellen Bewußtseins" (E. Cassirer, l. c. S. 346) gefaßt wird, so erscheint es wertlos und sinnlos, von Relationen dieser eben gekennzeichneten konkreten Immanenzen sprechen zu wollen. Dennoch spricht Hume davon; ja er ist sich auch bewußt, daß ohne die Gültigkeit von „relations of ideas", die als solche „klar und deutlich" vorstellbar sein müssen, schlechterdings überhaupt keine Wissenschaft möglich wäre: „Wherever ideas are adequate representations of objects, the relations, contradictions and agreements of the ideas are all applicable to the objects; and this we may in general observe to be the foundation of all human knowledge" (Tr. S. 44). In dieser Zuspitzung der Situation ist es wohl kaum möglich, das Humesche „a priori" der „relation of ideas" noch als Zugeständnis an die traditionelle Anschauung zu bezeichnen. Und so bleibt uns nur die Ansicht in der Konzeption des Begriffes der „relation of ideas" eine Durchbrechung der sensualistischen Linie des Humeschen Gedankenganges zu erblicken. Weil die „relation of ideas" aber nach Hume in klarer und deutlicher Vorstellung erfaßbar sein soll, weil sie also das Korrelat einer Impression in unserem erweiterten Sinne genannt werden muß, so wird klar, daß Hume in ihr tatsächlich nicht an eine Relation fluktuierender Immanenzen gedacht haben kann, sondern die diesen zugeordnete „Wesensbeziehung" im Auge gehabt haben muß.[2] Anders ausgedrückt: für ihn liegt der Akzent auf der Relation (und der ihr korrespondierenden originären Anschauung), und die durch die Relation verknüpften Gegenstände haben ihren Sinn eben als Gegenstände der Relation, in der sie urteilsmäßig auftreten. So schreibt der Begriff der „relation of ideas" dem Gemenge der Perzeptionen Humes eine Nus-Seite zu. Ja es ist nicht zu leugnen, daß ohne die Voraussetzung derselben auch der berühmte Humesche Nachweis des Nichtbestehens eines logischen Zusammenhanges zwischen zwei aufeinanderfolgenden, „kausal verknüpften" Impressionen (das Wort im engen Humeschen Sinne genommen) systematisch unmöglich ist; denn die Konstatierung des Fehlens jeglicher logischen Relationen setzt logische Vergleichbarkeit voraus; — eine Impression ohne Nus-Seite wäre aber in der Tat als „logisch Nacktes" im Sinne E. Lasks zu bezeichnen. Indem wir Hume durch Husserl sehen, können wir seinen, die Geometrie betreffenden Gedanken die

[1] „Geschichte des Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit", 3. Aufl., 2. Bd., S. 346. Berlin 1922.

[2] Das ist in der Tat auch Husserls Ansicht, der im „Logos"-Aufsatz (S. 316/17) „die ‚relation of ideas' ein Apriori in dem echten Sinne" nennt, „den Hume zwar vorschweben hatte, aber durch seine positivistische Vermengung von Wesen und ‚idea' — als Gegensatz zu ‚impression' — verfehlen mußte".

Klarheit geben, zu der er selbst nicht gekommen ist. Wir können sagen: Das „Ideen"-Gebilde einer geometrischen Figur — wir meinen das Wort „Idee" im Humeschen Sinne! — ist nach Hume wohl identisch mit der geometrischen Figur selber, aber diesem und jedem Ideengebilde ist eindeutig ein Wesen zugeordnet, und dieses Wesen betreffen die an Hand der vorgestellten Figur ausgesprochenen Sätze. Es gibt keine gleichen Längen, aber es gibt dennoch Sätze, die Längenbeziehungen für die Synopsis, die „diese bestimmte geometrische Figur" heißt, auszudrücken; Sätze, die wiederum nicht die konkreten Längen der Teile dieser Figur — deren exakte Vorstellung unvollziehbar ist — meinen, sondern das „Noema" ihrer Synthese. Die „eindeutige Bestimmung der eidetischen Singularitäten", welche den Teilen einer geometrischen Figur entsprechen, ist nach Hume ausgeschlossen. Anders verhält es sich jedoch mit dem Eidos der geometrischen Figur, als einem „Wesen von höherer Stufe der Spezialität" (Id. S. 140). „Dieses ist fester Unterscheidung, identifizierender Durchhaltung und strenger begrifflicher Fassung zugänglich" (Id. S. 140). Um das Paradoxe der Sachlage hervorzuheben und zugleich den wesentlichen Unterschied der Humeschen und Husserlschen Ansichten von der Mathematik festzulegen, können wir in Husserls Sprechweise sagen: Für Hume ist das Gebiet der Geometrie keine definite, wohl aber eine indefinite eidetische Mannigfaltigkeit.[1] — Eine Situation, die übrigens für die Kritik der phänomenologischen Forschung lehrreich erscheint. Denn man wird nicht umhin können, zuzugeben, daß der sachlich eben doch auf D. Hilbert zurückgehende Begriff der definiten Mannigfaltigkeit als der mathematischen,[2] seine Konzeption nicht irgendwelcher „phänomenologischer Einstellung" verdankt (vgl. die letzten Sätze der Fußnote auf S. 196 d. Id.).

II

1. Das auch für Husserl verbindliche Moment des Humeschen Fundamentalsatzes ist die Forderung des Rückgangs auf das aktmäßige Bewußtseinsgegebene, d. h. des Studiums des aktuellen Bewußtseinscharakters jeglicher Gegebenheit. Husserl hat den Humeschen Bewußtseinsbegriff in ganz großartiger Weise geklärt zu einem Begriff von Bewußtsein, von dem man mit Recht behaupten kann, daß er die „geheime Sehnsucht"[3] des Humeschen Denkens darstellt. Diese Klärung wird repräsentiert durch die Konzeption der

[1] Zur Definition des Begriffes „definit" und „indefinit" bei Husserl siehe Id. S. 135. — Vgl. ferner Abs. II, 6 dieser Arbeit und im Zusammenhang damit Id. S. 136 ff.

[2] Vgl. besonders D. Hilbert, „Grundlagen der Geometrie", 1899, 6. Aufl. 1923, sowie die weiterführenden Arbeiten desselben Autors.

[3] Husserl, Id. S. 118.

„phänomenologischen ἐποχή." Die ἐποχή vollziehen, heißt den Realitätscharakter der Welt der natürlichen Einstellung[1] „einklammern", den thetischen Charakter des wissenschaftlich naiven Urteils außer Aktion setzen; nicht so, daß das Eingeklammerte überhaupt aus dem Blickfeld verschwindet; aber so, daß von ihm als Eingeklammertem „kein Gebrauch mehr gemacht" wird. Die ἐποχή erstreckt sich über „diese ganze natürliche Welt und damit zugleich über alle auf sie bezüglichen Wissenschaften. „Deren sämtliche Resultate und Sätze — auch die in vollkommener Evidenz erschaubaren[2] — werden eingeklammert. Als Eingeklammertes, aber nur als solches, bleibt ein seinswissenschaftlicher Satz auch noch nach der ἐποχή verbindlich, denn dann bezieht er sich ja nicht mehr auf Wirklichkeiten der Welt (Id. S. 57). Es handelt sich also nicht etwa um ein Bezweifeln der Sätze der Wissenschaften der natürlichen Einstellung. Was es gilt, ist — die eine „neue Seinsregion" als Residuum der ἐποχή herauszupräparieren (Id. S. 58), von der Husserl behauptet, daß sie prinzipiell „nulla ‚re' indiget ad existendum" (Id. S. 92). Husserl will dieses „reine Bewußtsein" beileibe nicht als Ergebnis einer psychologischen, reflektiven Selbstwahrnehmung aufgefaßt wissen;[3] überhaupt nicht als zweite Dinglichkeit[4] — als solche wäre es, nach ihm, ja prinzipiell „transzendent" zu nennen. Wir können das reine Bewußtsein vielmehr gewissermaßen als die einheitliche Immanenz des Erlebens schlechthin bezeichnen.[5]

Als die fundamentale Eigenschaft des reinen Bewußtseins bezeichnet Husserl die Intentionalität: Das reine Bewußtsein ist das Bewußtsein von etwas. Und dieses nicht im Sinne einer psychologischen Verknüpfung in der objektiven „Wirklichkeit" — zwischen „irgendeinem psychologischen Vorkommnis — genannt Erlebnis — und einem anderen realen Dasein — genannt Gegenstand" (Id. S. 64). Vielmehr handelt es sich um „Wesensqualitäten" der Bewußtseinselemente: „Im Wesen des Erlebnisses liegt nicht nur, daß es, sondern auch, wovon es Bewußtsein ist und in welchem bestimmten oder unbestimmten Sinne es das ist (Id. S. 64). Obgleich nun nach Husserl „alle Erlebnisse in irgendeiner Weise Anteil an der Intentionalität haben" (Id. S. 168), so besitzt doch nicht jedes reelle Moment in der konkreten Einheit eines intentionalen Erlebnisses selbst den Grundcharakter der Intentionalität. Dieser fehlt vielmehr z. B. den Farb- und Tastdaten, den sensuellen Lust-,

[1] Id. S. 48 ff.

[2] Id. S. 56/57.

[3] Husserl lehnt die Unterscheidung „innere" und „äußere" Wahrnehmung ab. Über das Verhältnis Phänomenologie und Psychologie vgl. Id. S. 2 ff., besonders S. 104 ff., 151 ff. usw.

[4] Siehe Id. S. 68 ff.

[5] Siehe Id. S. 180. — Zur Festlegung der Begriffe „immanent" und „transzendent" s. Id. S. 68. — In welchem Sinne von einer Einheit des reinen Bewußtseins bei Husserl die Rede ist — hierzu Abs. II, 5 dieser Arbeit.

Schmerz-, Kitzel-, Triebempfindungen — kurz allen Erlebnissen, die nach Husserl den Charakter der „ὕλη" haben und von denen er sagt, daß wir sie „nicht mit erscheinenden dinglichen Momenten verwechseln" dürfen, „welche vielmehr mittels ihrer sich erlebnismäßig ‚darstellen'" (Id. S. 172); Husserl nennt sie „hyletische oder stoffliche Data".[1] Hume hat die Konzeption des Begriffes „reines Bewußtsein" eigentlich vorweg genommen. Nur so kann er dazu kommen, den Ichbegriff in ein „Bündel von Perzeptionen" auflösen zu wollen (Tr. S. 274, 275).[2] Aber diese Antizipation erfolgte mit der wichtigen Einschränkung, daß ihm — im Einklang mit der sensualistischen Fassung seines Impressionsbegriffes — für seinen Bewußtseinsbegriff die „primären Inhalte" Husserls das konstituierende Moment schlechthin abgeben. So kann Hume in seiner Raum-Zeit-Theorie seine Beweisführung geradezu gründen auf den Sachverhalt, den Lipps die Humesche Verwechslung des Vorstellungsinhaltes mit dem Akt der Vorstellung nennt.[3] Systemimmanent die Sache betrachtet, handelt es sich dabei nicht um eine fehlerhafte Verwechslung. Erst die Konzeption des Begriffes der Impression im erweiterten Sinne, wie wir ihn bei Husserl in dessen „originärer Anschauung" wiedererkannt haben, justifiziert systematisch die Auffassung des Bewußtseins als eines „intentionalen Bewußtseins von". Denn er umfaßt begrifflich die Evidenz als den Bewußtseinscharakter der erschauten, „seienden" Wahrheit; andererseits ist es gerade eine geltende, eine schlechterdings logische Totalgesetzlichkeit, welcher der intentionale Gegenstand als solcher unterstellt ist. So wird es systematisch verständlich, daß Husserl jene „primären Inhalte" als die „hyletischen Momente" des Bewußtseins bezeichnet, sie in Gegensatz zu den „intentionalen Momenten" stellt und von einer „Doppelheit und Einheit von sensueller Hyle und intentionaler Morphe" sprechen kann. Es liegt, sowohl anschaulich wie begrifflich, eine eigentümliche Überlagerung der „Impression in des Wortes erweiterter Bedeutung", über den, dem Begriff des „hyletischen" Bewußtseins entsprechenden, verengerten Impressionsbegriff vor, woraus die Fundamentaleigenschaft des Husserlschen „reinen Bewußtseins", die „Intentionalität" resultiert.[4]

[1] In den „Log. Unters." II, 1 „primäre Inhalte" genannt (6. Unters., § 58, S. 652). Es sei hier gleich bemerkt, daß dieser Begriff nicht etwa ein Alogisches meint.

[2] Zur Festlegung des Begriffes „reines Bewußtsein" bei Hume vgl. S. 90, ferner S. 280, 253, 255 usw.

[3] Lipps Übersetzung des „Treatise", Bd. I, Anm. 8, S. 9, ferner Anm. 76, S. 75.

[4] „Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem gegenwärtigen Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt ist die Evidenz und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit. Die Idealität der Wahrheit macht aber ihre Objektivität aus. Es ist nicht eine zufällige Tatsache, daß ein Satzgedanke hier und jetzt zum erlebten Sachverhalt stimmt. Das Verhältnis trifft vielmehr die identische Satzbedeutung und den identischen Sachverhalt" („Log. Unters." II, 1 S. 101 ff.).

2. Die konkreten hyletischen Erlebnisdaten finden wir „als Komponenten in umfassenden konkreten Erlebnissen, die als ganze intentionale sind, und zwar so, daß über jenen sensuellen Momenten eine gleichsam ‚beseelende', sinngebende (bzw. Sinngebung wesentlich implizierende) Schicht liegt, eine Schicht, durch die aus dem Sensuellen, das an sich nichts von Intentionalität hat, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt" (Id. S. 172). Es handelt sich also um ein immanentes Formprinzip des Bewußtseins und Husserl nennt dieses Prinzip „eben dasselbe, was der Rede vom Bewußtsein ihren spezifischen Sinn gibt" — die „Noëse": „Der Strom des Bewußtseins hat eine stoffliche und eine noëtische Schicht" (Id. S. 175). „Diese Noësen machen das spezifische des Nus im weiteren Sinne des Wortes aus" (Id. S. 174). Der Humesche Begriff von Bewußtsein meint keineswegs ein schlechthinniges Chaos von Perzeptionen; sondern — wie wir festgestellt haben — ein assoziativ geordnetes, objektives Bewußtsein. Indessen handelt es sich um ein schlechterdings hyletisches Geordnetsein,[1] nicht um ein intentionales Geformtsein. Nun kann aber — und zwar im Zusammenhang mit dem eigenartigen Begriff des „belief" — trotzdem bei Hume von einer Intentionalität gesprochen werden. Im Treatise (S. 132) sagt Hume: „An idea assented to feels different from a fictitious idea, that the fancy alone presents to us; and this different feeling I endeaver to explain by calling it a superior force, or vivacity, or solidity, or firmness, or steadiness." Th. Lipps bemerkt zu dieser Stelle mit vollem Recht:[2] „Was Hume meint, aber nicht unzweideutig sagt oder was er sucht, aber nicht findet, ist das mit jedem sonstigen Datum unseres Bewußtseins Unvergleichbare, das ‚empirische Objektivitätsbewußtsein', das Bewußtsein der Forderung oder des ‚Rechts', nicht der Vorstellung noch auch des Inhalts derselben, sondern des darin ‚gemeinten Gegenstandes' gedacht zu werden, das Bewußtsein des objektiven, d. h. dem Gegenstand eigenen Dasein, kurz die ‚Geltung' oder Gültigkeit' des Denkaktes." In diesem Aspekt dürfte nicht zu leugnen sein, daß es nach Hume durchaus eine Intentionalität am Bewußtsein gibt; aber es gibt keine Intentionalität im Bewußtsein. Der belief ist subjektszugehörig; das will sagen: er gründet nicht in der Natur der Bewußtseinselemente an sich, sondern „in der Art und Weise, wie sie vollzogen werden oder der Art, wie der Geist sie erfaßt" (Tr. S. 133). „Der belief ist etwas vom Geist unmittelbar Erlebtes" — mit dieser Erklärung begnügt sich Hume. Dabei ist indessen klar, daß das „unmittelbar Erlebte" keine Perzep-

[1] Das expliziert gerade die Humesche Raum-Zeit-Theorie, die an und für sich ein geniales Stück Humeschen Denkens ausmacht, in großartiger Weise.

[2] Th. Lipps Übersetzung des „Treatise", Bd. I, S. 132, Anm. 156.

tion ist und ebensowenig den Perzeptionen irgendwie anhaftet. Und weil er nicht der Perzeptionensphäre angehört, diese aber andererseits die einzige objektive Sphäre ist, so muß der belief schlechterdings der Aktivität des Subjekts zugeschrieben werden. Wenn wir freilich diesem Aspekt des Subjekts als einer Aktivität die Humesche Zersetzung des Ichbegriffs in ein Bündel von Perzeptionen entgegenhalten, so ergibt sich eine Diskrepanz, die nur der Skeptiker Hume als solche stehenlassen konnte. Soweit bei Hume von einer Intentionalität im Bewußtsein gesprochen werden kann, ist diese also „subjektives Hinzutun". Dennoch ist, wie wir gesehen haben, in dem erweiterten Impressionsbegriff, der durchaus dem typisch Humeschen Gedankenkreis entstammt, potentialiter das Mittel bereitgestellt, die Intentionalität als immanente Wesensqualität des Bewußtseins systematisch zu rechtfertigen. Diese Möglichkeit ist bei Husserl aktuell vollzogen, und zugleich ist das Dilemma gelöst, zu dem Hume in puncto „Subjektsbegriff" gelangt war. Denn nun erhält das Problem eine total andere Wendung. Jetzt ist nicht mehr letzten Endes das Ich als solches das Sinngebende; vielmehr hat das reine Bewußtsein in sich selbst Sinnstruktur, eine Sinnstruktur, die — obwohl immanent und aus einzig und allein reellen Formprinzipien integrierend — eben als intentionale Struktur auf ein nicht reelles Gegenständliches, d. h. auf ein, im Husserlschen Sinne, „Transzendentes" hinweist. Deshalb muß nach Husserl die „fundamentale Unterscheidung" gemacht werden zwischen den reellen Komponenten der intentionalen Erlebnisse und ihren intentionalen Korrelaten bzw. deren Komponenten (Id. S. 181). Das Nichtreelle nun, das die reellen noëtischen Komponenten der Erlebnisse intendieren, nennt Husserl „Noëma". „Überall entspricht den mannigfaltigen Daten des reellen noëtischen Gehaltes eine Mannigfaltigkeit in wirklich reiner Intuition aufweisbarer Daten, in einem korrelativen ‚noëmatischen Gehalt', oder kurzweg im ‚Noëma'" (Id. S. 181/182). Das Noëma ist als solches evident gegeben, aber es gehört „in einem völlig anderen Sinne dem Erlebnis an, als die reellen und somit eigentlichen Konstituentien desselben" (Id. S. 204).

3. Die bei Husserl im reinen Bewußtsein noëtisch festbestimmte „transzendente Wirklichkeit" der Noëmen muß bei Hume deshalb in Zweifel gestellt sein, weil das Objektivitätsbewußtsein, das der belief repräsentiert — wegen der total subjektiven Bestimmtheit und Gebundenheit dieses Begriffes — objektiv mit einer subjektivistisch-skeptischen Klammer versehen ist. Abstrahieren wir hiervon, so zeigt sich, daß in der Humeschen Fassung des belief-Begriffes all das angelegt ist, was die phänomenologische Beschreibung der thetischen Charaktere der objektiv gefaßten Husserlschen Intentionalität expliziert. Raoul Richter nennt den belief den einen schwächer entwickelten Ast an dem Stamme der Humeschen „evidence", dessen stärkerer Ast „certainty" heißt.[1] Es ist ganz klar, daß zwischen „certainty" und „belief" ein vollkommener Gegensatz besteht, ein Gegensatz, der unbedingt in Parallele zu setzen ist zu der Husserlschen Unterscheidung von „formal" und „material" — beide Begriffe in ihrem spezifisch Husserlschen Sinne genommen.[2] Hume sagt weiter: „To believe is to feel an immediate impression of the senses or a repetition of that impression in the memory" (Tr. S. 116). Der belief ist das Gefühl, das es uns ermöglicht, Realitäten von Erdichtungen und Phantasiekombinationen zu unterscheiden. „It is something felt by the mind, which distinguishes the ideas of the judgement from the fictions of the imagination" (Tr. S. 133).

Indem Husserl den Begriff des belief frei macht von dem Habitus subjektiver Bindung, fällt auch die besagte skeptizistisch-subjektivistische Klammer wie in sich zusammen. Was sich ergibt, ist derjenige „noëtische" Charakter, der dem Seinscharakter der noëmatischen Sphäre korrelativ ist (Id. S. 214). Und der relativ unbestimmte Charakter des Humeschen belief, der sowohl mit „assurance", „conviction", „persuation" als auch mit „assent", mit „probability", mit „opinion" usw. in Sinnverbindung gebracht wird, präzisiert sich bei Husserl in der „Urdoxa" als der „unmodalisierten Urform der Glaubensweise" (Id. S. 215), die als solche primärer Modus ist, auf den gewisse sekundäre Modi bezogen sind (Id. S. 215). „Die Weise des ‚gewissen Glaubens' kann übergehen in diejenigen bloßer Anmutungen oder Vermutungen oder der Frage und des Zweifels" (Id. S. 214). Den noëtischen „doxischen Charakteren" entsprechen eindeutig die noëmatischen „Seinscharaktere". Und ebenso wie die Glaubensgewißheit noëtisch die Rolle der „unmodalisierten Urform der Glaubensweise" spielt, so entspricht ihr im noëmatischen Korrelat der Seinscharakter schlechthin, d. h. die Urform aller Seinscharaktere, aus der „alle Seinscharaktere entquellen" und auf die „alle spezifisch so zu nennenden Seinsmodalitäten Rückbeziehung haben" (Id. S. 215). Deshalb „besagt das ‚möglich' in sich selbst soviel wie ‚möglich seiend', das ‚wahrscheinlich', ‚zweifelhaft', ‚fraglich' soviel wie ‚wahrscheinlich seiend', ‚fraglich seiend' und ‚zweifelhaft seiend'" (Id. S. 216). So werden denn durch Husserl die Spezifika der subjektiven Bestimmtheit des Humeschen belief an Hand des „wesensmäßigen Parallelismus" zwischen Noësis und Noëma in Objektivitäten transformiert. Sein konsequenter Standpunkt des objektiven, absoluten, jeglichen Sinn in sich bergenden „reinen Bewußtseins" objektiviert diese subjektiv psychologischen Momente zunächst als noëtische Momente.

[1] Raoul Richter, l. c., Anm. 2. Englisch-deutsches Register S. 199.
[2] Vgl auch Id. S. 20 ff., § 10.

Und wegen des die Intentionalität des reinen Bewußtseins regelnden Parallelismus zwischen Noësis und Noëma, der der Noësis „gewisser Glaube" den noëmatischen Charakter des „wirklich seiend" eindeutig zuordnet, muß jeder doxischen Modalität eindeutig ein Seinscharakter entsprechen. Indem die Objektivation des Humeschen belief die skeptische Gebundenheit dieses Begriffes löst, vollzieht sich mit Notwendigkeit die thetische Koordinierung der Charaktere, z. B. des „wahrscheinlich" und des „gewiß" usw.

4. Die Intentionalität des reinen Bewußtseins hat Blickcharakter. Das noëtische Geformtsein eines Erlebnisses setzt nicht nur einen „Zielpunkt, zu dem hin der Blick geht", sondern zugleich einen „Blickpunkt, von dem der Blick ausgeht". Die Menge der sämtlichen Elementen des intentionalen Erlebnisstromes korrelativen Blickpunkte, koinzidierend gedacht, ergibt den intentionalen Blickpunkt schlechthin, den Husserl das „reine Ich" nennt, das einem „reinen Bewußtsein" eindeutig zugeordnet ist. „Das ‚Gerichtetsein auf', ‚Beschäftigtsein mit', ‚Stellungnehmen zu', ‚Erfahren, Leiden von' birgt notwendig in seinem Wesen dies, daß es eben ein ‚von dem Ich dahin' oder im umgekehrten Richtungsstrahl ‚zum Ich hin' ist — und dieses Ich ist das reine; ihm kann keine (phänomenologische) Reduktion etwas anhaben" (Id. S. 160). Das „reine Ich" „gehört zu jedem kommenden und verströmenden Erlebnis. Sein Blickstrahl ist ein mit jedem cogito wechselnder, mit dem neuen neu hervorschießend und mit ihm verschwindend. Das Ich aber ist ein identisches" (Id. S. 109). Die Strahlen, die gewissermaßen „durch das noëtische Bewußtsein hindurch" das reine Ich intentional mit dem gemeinten Gegenstand „verbinden", sind als Vektoren zu denken: Die beiden Transzendenzen „intentionaler Gegenstand" und „reines Ich" sind vollkommen verschiedenartig. Zunächst ist das „reine Ich" als die „nicht konstituierte Transzendenz" (Id. S. 110) festgelegt.[1] Für das „reine Ich" gibt es eine einzigartige immanente reflektive Wahrnehmung (Id. S. 150), ebenso wie für den Erlebnisstrom als solchen; Husserl bezeichnet es deshalb als „Transzendenz in der Immanenz" (Id. S. 110). Und da alles leibhaft gegebene Dingliche, nach Husserl, auch nicht sein kann, hingegen aber „kein leibhaft gegebenes Erlebnis" auch nicht sein kann, so gelangt Husserl zu der Feststellung, „daß die Thesis der Welt eine ‚zufällige', die Thesis meines reinen Ichs aber eine ‚notwendige, schlechthin zweifellose ist' (Id. S. 86). Recht verstanden ist das reine Ich Husserls — und zwar im Einklang mit seiner ‚ausgezeichneten Transzendenz' als Träger des Bündels von Intentionen zu fassen, die auf die konstituierten Transzendenzen" des reinen Bewußtseins gerichtet sind — ein Resultat, das, in ein Vergleichsverhältnis zu dem „Humeschen Bündel von Perzeptionen" gebracht, als tertium comparationis das Abgeleitetsein des Ich aus reellen Konstituentien des objektiv gefaßten „seelenlosen, nicht personalen Bewußtseins" (Id. S. 105) hat.

[1] Siehe Id. S. 109/110; über den Begriff der Konstitution siehe etwa Id. S. 315.

5. Man hat versucht, die Kantische Einheit der transzendentalen Apperzeption mit der Husserlschen des reinen Bewußtseins zu koordinieren, allerdings um den Preis, dabei den ausschlaggebenden Begriff des Eidos außer acht zu lassen. Für Husserl ist Erkennen prinzipiell nicht ein Werten, sondern ein Schauen. Und das Erschaute ist nicht nur als das hinzunehmen, als was es sich gibt; es gibt sich so, es ist so, wie es erschaut wird. Damit steht unbedingt im Einklang, daß das reine Ich Husserls ein intentional Erzeugtes genannt werden darf. In der Tat hat der Subjektsbegriff in der Husserlschen Theorie der Erkenntnis in keinem Sinne die Rolle einer eigentlichen Erkenntniskomponente inne, d. h. eines Faktors, der notwendig wäre, um Erkenntnis überhaupt möglich zu machen. Der Begriff des Erkennens als des Erschauens eines Wesens steht in diametralem Gegensatz zu dem „Erkennen", das, im Sinne Kants, beschrieben wird als Umspannen des zu erfassenden Seienden im Urteil, durch ein für das theoretische, begriffliche „Subjekt" Geltendes, Unwirkliches, jedoch absolut Werthaftes. Da Husserl unbedingt daran festhält, die Wesensschau als eine theoretische Erkenntnis aufzufassen (und es sich darin also auf keinen Fall handeln kann um ein „jenseits des Verhältnisses von Erkennen und Erkenntnisgegenstand Stehen", bzw. um ein schlechthinniges Koinzidieren von „Subjekt" und „Objekt" nach Art einer mystischen Schau), so bleibt uns nur die Möglichkeit, das in der Wesensschau zu erfassende Eidos, das den Husserlschen Gegenstand der Erkenntnis darstellt, als überzeitlich „Seiendes" zu bestimmen. Und wir meinen damit das Korrelat einer Schau, das als solches eine Subjekts- und Erkennens-Unabhängigkeit ausmacht. Nun zeigt sich sofort, daß für diese Auffassung der Struktur des Erkennens die Kantische Frage: „Wie ist Synthesis möglich?" nicht gestellt werden kann. Das Problem der Synthesis lautet für Husserl vielmehr: Wie ist diese Synthesis beschaffen und wie gestaltet sie sich? Man kann die Phänomenologie eventuell als erweiterte „metaphysische Deduktion" im Sinne Kants ansprechen,[1] obgleich hierbei der thetische Charakter der Husserlschen Evidenz zum mindestens unberücksichtigt bleibt — die Einsicht in die Probleme der transzendentalen Deduktion ist ihr deshalb versagt, weil die Konzeption des Wesensbegriffes all das umgeht, bzw. in diesen Begriff hineinnimmt und so unkritisch voraussetzt, was sich die Erkenntnistheorie Kantischer Prägung zu ihrem Fundamental-

[1] Vgl. etwa Baumgardt (Kantstud., Erg.-Heft Nr. 51, 1920).

problem macht. Will man die Konfrontierung der beiden Standpunkte explizite vornehmen, so kann man dies paradox so tun, daß man sagt: Das Eidos hat schlechterdings die spezifische Struktur, die nach Kant das „Materiale" der Erkenntnis besitzt,[1] das Materiale, für das Kant prinzipiell keine questio iuris stellt, und zwar deshalb, weil die questio iuris eben nur auf ein Nichtmateriales, Geltendes Bezug haben kann. Es ist interessant, daß Husserl nur den einen Formenbegriff, die Form der reinen Logik hat. Um diese sogenannte „formale Region" ist „nicht etwas den materialen Regionen Koordiniertes", sondern die „leere Form von Region überhaupt" (Id. S. 21/22). Und eben als Form jeder Region und somit mit jeder Region Gesetztes sind die reinlogischen Formen nicht Formen der Erkenntnis, sondern Formen am zu Erkennenden und zugleich dem Erkannten Identischen. Nimmt man den Begriff der Form in seiner Kantischen Prägung, so dürfen die Konstituentien der, von Husserl so genannten, „formalen Region" überhaupt nicht „Formen" genannt werden; vielmehr handelt es sich um ein System von „Konturen' im Gebiet der in unserem Sinne „seienden" Eide. Kant sagt in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, daß „die Auflösung der Analysis, die das Gegenteil der Synthesis zu sein scheint, diese doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können. Aber der Begriff der Verbindung führt, außer dem Begriff der Mannigfaltigkeiten und der Synthesis desselben, noch die Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich."[2] Damit ist der polare Gegensatz aufgezeigt, der besteht zwischen der Kantischen Einheit der transzendentalen Apperzeption und jeder im Rahmen der Phänomenologie, als einer Spezialisierung des typischen Impressionalismus möglichen Konzeption eines Begriffes von „Einheit des reinen Bewußtseins".[3]

[1] Das Wort material im Sinne Kants genommen!

[2] „Kritik der reinen Vernunft", Ausgabe Kehrbach, S. 658.

[3] Übrigens hat Husserl für die nähere Ausgestaltung seiner „Einsichten in die Einheit des reinen Bewußtseins" auf spätere Veröffentlichungen verwiesen (Id. S. 165). Soviel aus den „Ideen" und dem „Logos"-Aufsatz dennoch zu ersehen ist, handelt es sich in der Tat um einen Einheitsbegriff, der mit unseren obigen systematischen Überlegungen ganz im Einklang steht; die Einheit, von der Husserl spricht, ist die immanente Einheit des Eingebettetseins in die phänomenologische Zeit: „Kein Erlebnis kann aufhören ohne Bewußtsein des Aufhörens und Aufgehörthabens, und das ist ein neues ausgefülltes Jetzt. Der Erlebnisstrom ist eine unendliche Einheit, und die Stromform ist eine alle Erlebnisse eines reinen Ich notwendig umspannende Form — mit mancherlei Formsystemen" (Id. S. 165). „Die Einheit des Bewußtseins hat gar nichts mit Natur, mit Raum und Zeit, Substantialität und Kausalität zu tun, sondern hat ihre ganz einzigen Formen'. Es ist ein zweiseitig unbegrenzter Fluß von Phänomenen, mit einer durchgehenden intentionalen Linie, die gleichsam der Index der alles durchdringenden Einheit ist, nämlich der Linie der anfangs- und endlosen immanenten ‚Zeit', einer Zeit, die keine Chronometer messen" („Logos"-Aufsatz S. 313). — Siehe besonders auch Id. S. 163/64.

6. Was die logische Verknüpftheit der Eide anbelangt, so sind nach Husserl definite und indefinite eidetische Regionen zu unterscheiden. Zur Explikation dieser Begriffe sei es uns gestattet, auf die Husserlschen Ausführungen in den „Ideen" zu verweisen, respektive auf das oben zitierte Buch von D. Hilbert. Uns kommt es hier nur auf folgendes an: Der Begriff des Eidos setzt für die Wesenssphäre des reinen Bewußtseins ein absolutes, totales, zeitloses Geordnetsein, ein Geordnetsein, das jenseits des Gegensatzes „formal — material" steht und dem Bewußtsein nicht bloß korrelativ ist, sondern aus ihm durch eine einfache Gebietstransformation in die Sphäre des Eidetischen — d. h. durch die Blickwendung, von der Husserl (Id. S. 10) spricht — erhalten werden kann. (Der Gegensatz „adäquate und inadäquate originäre Gegebenheiten" spielt deshalb hier keine Rolle, weil das Erschaute in allen Fällen ein Wesenhaftes ist.) Dennoch rechnet Husserl die Domäne der Phänomenologie zu den indefiniten eidetischen Mannigfaltigkeiten: „Es ist ein hochbedeutendes wissenschaftstheoretisches Problem . . ., nach Fixierung des Begriffes der definiten Mannigfaltigkeit die notwendigen Bedingungen zu erwägen, denen ein material bestimmtes Gebiet Genüge tun muß, wenn es dieser Idee soll entsprechen können. Eine Bedingung hierfür ist die Exaktheit der „Begriffsbildung," welche keinesfalls eine Sache unserer Willkür und logischen Kunst ist, sondern hinsichtlich der prätendierten axiomatischen Begriffe, die doch in unmittelbarer Intuition ausweisbar sein müssen, Exaktheit in den erfaßten Wesen selbst voraussetzt. Inwiefern aber in einem Wesensgebiet „exakte" Wesen vorfindlich sind und ob gar allen, in wirklicher Intuition erfaßbaren Wesen, und somit auch allen Wesenskomponenten, exakte Wesen substituierbar sind, das ist von der Eigenart des Gebietes durchaus abhängig" (Id. S. 137). Die Phänomenologie hat nach Husserl den Wissenschaftscharakter, den Hume, wie wir gesehen haben, der Geometrie implizite zuschrieb.[1] Für Husserl ist dagegen das Gebiet der euklidischen Geometrie eine definite eidetische Mannigfaltigkeit und dies (unstreitlich!) in Beachtung der Relationsaxiomatik, die Hilbert für die Geometrie geschaffen hat. Deshalb ist zu der Frage Stellung zu nehmen: Ob vielleicht nicht doch auch für die Wissenschaften, die nach Husserl — gemäß des-

[1] Wie uns ja umgekehrt die Husserlsche allgemeine Konzeption des Begriffes der „indefiniten eidetischen Wissenschaft" den Schlüssel zum Verständnis der Humeschen Theorie der geometrischen Wissenschaft an die Hand gab.

sen typisch Humescher Einstellung! — indefiniten Charakter tragen, eine Axiomatik angebbar ist? Denn es kann doch die ergänzende Frage gestellt werden: Ist denn die Einteilung der Wissenschaften in definite und indefinite überhaupt eine sachgemäße, d. h. sachlich erschöpfende? Ist es denn erwiesen, daß die Hilbertsche Relationsaxiomatik in ihrer mathematischen Konkretheit allgemein logisch die einzig mögliche Form von Relationsaxiomatik ist? — Diese Frage ist bei Husserl nicht behandelt.

Die Hilbertsche Axiomatik ist eine Relationsaxiomatik. In ihr sind die Begriffe nicht das logisch Primäre: Jeder Terminus ist nicht für sich allein, sondern gewissermaßen erst durch die sämtlichen Aussagen (Axiome), in denen er mit anderen Termini verknüpft auftritt, festgelegt. Bei Übertragung der bei Hilbert eng mathematischen Begriffsbildung auf das allgemeine philosophische Gebiet stellt sich nun zwangsläufig das folgende Problem: ob denn der Typus des abgeschlossenen endlichen Axiomensystems der allein mögliche Typus eines Axiomensystems ist; ob nicht der Begriff des „Abzählbaren", der die mathematisch nächste Verallgemeinerung des „ganzzahlig Endlichen" darstellt und dessen Konzeption für die Mathematik so überaus fruchtbar war — ob dieser Begriff nicht auch für Logik und Erkenntnistheorie von ausschlaggebender Wichtigkeit wäre, insofern eben ein System von „abzählbarvielen" Axiomen zunächst denkbar sein könnte, deren Abzählbarkeit sich in einem prinzipiellen spezifischen Geordnetsein ausdrückte. Würde unsere Frage mit „Ja" beantwortet werden müssen, so hinge die „Exaktheit der Begriffe" eben nicht an der Endlichkeit des Definitionensystems, wie Husserl laut der zitierten Stelle (Id. S. 137) zu behaupten geneigt ist. Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit der eben angedeuteten Problematik eine konkrete Formulierung zu geben (— wozu zunächst die für die mathematische Konkretion charakteristischen Widerspruchslosigkeits- und Vollständigkeits-Forderungen zu modifizieren wären). Wichtig für uns ist jedoch das Folgende: Bezeichnen wir ein ideales Gebiet, dem unsere problematische spezifisch „abzählbare" Form von Relationsaxiomatik zugeordnet ist, als semidefinite Mannigfaltigkeit, so können wir sagen: Husserl hätte, ehe er den Begriff der mathematischen Axiomatisierbarkeit auf eigentlich philosophisches Gebiet übertrug, zunächst untersuchen müssen, ob unter den spezifisch nicht mathematischen Mannigfaltigkeiten nicht semidefinite Mannigfaltigkeiten angebbar sind. Und erst wenn diese Frage mit „Nein" hätte beantwortet werden müssen, und nur in diesem Falle, wäre seine Unterscheidung: „definit — indefinit" eigentlich sachgemäß. In dem Falle aber, daß die besagte Frage mit „Ja" beantwortet

werden müßte, wäre weiter der Nachweis zu führen, daß die Phänomenologie weder eine definite noch eine semidefinite Mannigfaltigkeit zu erforschen unternimmt. In der Tat involviert nämlich die eventuell mögliche positive Behandlung des verallgemeinerten Problems der Axiomatisierung die eventuelle Möglichkeit einer nicht intuitiv-deskriptiven phänomenologischen Wissenschaft, d. h. einer, auch für die traditionelle Auffassung, stringenten Disziplin vom „reinen Bewußtsein".

III.

1. Die Phänomenologie studiert „alle Grundarten möglichen Bewußtseins und die wesensmäßig zu ihnen gehörigen Abwandlungen, Verschmelzungen, Synthesen systematisch in eidetischer Allgemeinheit . . . ; wie sie durch ihr eigenes Wesen alle Seinsmöglichkeiten (und Seinsunmöglichkeiten) vorzeichnen, wie nach absolut festen Wesensgesetzen seiender Gegenstand Korrelat ist für Bewußtseinszusammenhänge ganz bestimmten Wesensgehaltes . . ." (Id. S. 177). Aber die Phänomenologie will als solche nicht bloß eine Erkenntnis von Möglichkeiten. Denn: „das Bewußtsein bzw. Bewußtseinssubjekt urteilt über Wirklichkeit, fragt nach ihr, vermutet, bezweifelt sie, entscheidet den Zweifel und vollzieht dabei ‚Rechtssprechungen der Vernunft'". Für „die phänomenologische Wissenschaft" sind also auch „all die Bewußtseinszusammenhänge" zu beschreiben, die einen Gegenstand schlechthin (was im Sinne der gewöhnlichen Rede einen wirklichen Gegenstand besagt) eben in seiner Wirklichkeit notwendig machen (Id. S. 281). Die Beantwortung dieser Frage wird nach Husserl durch ein genaueres Studium dessen, was unter „Evidenz" zu verstehen ist, gewährleistet. Fassen wir z. B. irgendeinen sinnlich erfahrbaren Gegenstand ins Auge, so kann dieser Gegenstand in doppelter Weise ein Objekt impressionaler Anschauung sein: Einmal, wenn ich irgendwelche eidetischen Aussagen über ihn mache, was auch in der phantasierenden Vergegenwärtigung oder in der Erinnerung möglich ist. Das andere Mal, wenn ich ganz „in der sinnlichen Anschauung" des betreffenden Gegenstandes „lebe". Nur in dem zweiten Falle ist der sinnliche Gegenstand als solcher originär gegeben. Im ersten Falle sind mir originär die Wesensrelationen gegeben, die den Gegenstand betreffen — vorausgesetzt, daß ich die Wesensaussagen nicht in „blinder" (d. h. „sogenannter gedankenloser Reproduktion"), sondern „in absolut einsichtiger Weise vollziehe" (Id. S. 282). Husserl unterscheidet die beiden Arten von Evidenz terminologisch durch die respektiven Bezeichnungen „apodiktische" und „assertorische Evidenz", fügt aber sofort hinzu: „Es ist als eine phänomenologische Erkenntnis von größter Wichtigkeit zu betrachten, daß beide wirklich von einer Wesens-

gattung sind" (Id. S. 285). Damit ist der Phänomenologie der Weg zu ihrer Lösung des „Wirklichkeitsproblems" gewiesen. Wir haben schon in Abs. I, 1 die „Impression" als „Idee im Modus absoluter Fülle" gekennzeichnet und die Gegenüberstellung „Idee" — „Impression in unserem erweiterten Sinne" in der anderen „signitiver Akt" — „intuitiver Akt" wiedererkannt. Nach Husserl ist aber auch das „Wie" wichtig. Die Erfüllung des signitiven Aktes kann nämlich im speziellen so beschaffen sein, daß der intuitive Akzent auf dem Gegenstand liegt, auf den der Sinn des Aktes Bezug hat, so daß dieser „vermeinte Gegenstand als solcher" zugleich gegenständlich anschaulich bewußter Gegenstand ist. Und als ausgezeichnete Möglichkeit dieser „Erfüllung" der signitiven Akte hat man die originäre Gegebenheit dieser Gegenständlichkeiten; und das ist eben, im Falle von sinnlichen Gegenständlichkeiten, konkrete sinnliche Anschauung. In ihr finden wir „in der Einstellung auf das Noëma den Charakter der Leibhaftigkeit (als originäre Erfülltheit) mit dem puren Sinne verschmolzen, und der Sinn mit diesem Charakter fungiert nun als Unterlage des noëmatischen Setzungscharakters, oder was dasselbe sagt: Seinscharakters ... Ein spezifischer Vernunftcharakter ist aber dem Setzungscharakter zu eigen, als eine Auszeichnung, die ihm wesensmäßig dann und nur dann zukommt, wenn er Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist" (Id. S. 283). Husserl gelangt so zu dem Begriffe der Vernunftthesis und des „Wahrhaft-Seienden": „Zu jedem Leibhaft-Erscheinen eines Dinges gehört die Setzung; sie ist nicht nur überhaupt mit diesem Erscheinen eins, ... — sie ist mit ihm eigenartig eins, ist durch dasselbe ‚motiviert' und doch wieder nicht bloß überhaupt, sondern vernünftig motiviert" (Id. S. 283). Wir sehen, wie für den Problemkreis der „Phänomenologie der Vernunft" (Id. S. 282) der Begriff der originären Anschauung, d. h. die Husserlsche Fassung unseres verallgemeinerten Impressionsbegriffes seine thetische Normierung an dem faktisch Humeschen engen Begriff der „impression" erhält. Hatte es Hume mit der Konstatierung bewenden lassen, daß die „impressions" eo ipso das Seiende ausmachten, so leistet die besagte Normierung der „intuitiven Gegebenheit" an der Humeschen „impression" gewissermaßen die Transformation der „Phänomenologie des Möglichen" in eine „Phänomenologie des Wirklichen". Wichtig für uns ist dabei — und das sei deshalb besonders festgestellt —, daß die Bezogenheit der beiden Impressionsbegriffe aufeinander, der diese Normierung gleichkommt, nach Husserl selber als „Wesenseigentümlichkeit" aufzufassen ist. Dadurch ist nämlich das Mittel dazu bereitgestellt, daß in der Explikation der Konsequenzen, zu denen die Konzeption des Begriffes des „Wahrhaft-Seienden" führt, der faktische Humesche Begriff der „impression" endgültig in den Hintergrund gerückt wird, so daß Husserl sogar gewissermaßen zu einer anderen Definition des Begriffes „wahrhaft-seiender Gegenstand" gelangt, die scheinbar ohne Äquivalent der verengerten Fassung des Humeschen Impressionsbegriffes auskommt.

2. Wie wir gesehen haben, ist die Setzung des erscheinenden sinnlichen Dinges nach Husserl eine „vernünftige". Andererseits ist aber das Ding doch immer nur in einseitiger, „unvollkommener" Erscheinung erfahrbar. Die Transzendenzen der sinnlichen Realitäten sind wesensmäßig nur inadäquat gegebene. Es ist aber nicht etwa so, daß „die Wahrnehmung an das Ding selbst nicht herankomme" (Id. S. 78), so daß dieses „in seinem Ansich-Sein uns nicht gegeben sei". Vielmehr ist auch für die (an den Begriff „Gott' im Sinne einer erkenntnistheoretischen Grenzbegriffsbildung geknüpfte) Erkenntnis absolut höchster Potenz, ein Ding nur durch „Abschattung" gegeben. Mit anderen Worten: Es ist nicht Eigentümlichkeit der Schau, als solche inadäquat zu geben; sondern der Begriff der sinnlichen Gegenständlichkeiten, deren Noëmen, wie wir gesehen haben, ihre thetische Normierung an der spezifisch sinnlich- impressionalen Gegebenheit erhalten, bedingt — wenn wir Husserl recht verstehen — die eidetische Unvollständigkeit der sinnlichen Originaritäten.[1] Nun bedeutet aber jedes Vernunftsurteil die Aufzeigung eines Wesensbestandes. Jede eidetische Deskription eines Gegenständlichen setzt dessen So-Sein; aber auch umgekehrt: jedem noëmatischen „So-existieren", „So gegeben sein" entspricht ein ihm eigenes Wesen. Im Falle der adäquaten Gegebenheit fällt das Wesen des „adäquat Gegebenen" mit dem des „adäquat Gegebenseins" impressional zusammen. Im Falle der inadäquaten Gegebenheit aber muß das Wesen der bestimmten inadäquaten Gegebenheit des Gegebenen prinzipiell selber adäquat erfaßbar sein — denn sonst würden wir ja auf einen „regressus ad infinitum" geführt, auf einen Regressus solcher Art, wie er mit dem Begriffe des „Wesens" nicht zu vereinbaren wäre. Der als solcher als adäquat zu erfassende Charakter der inadäquaten Gegebenheit eines Sinnendinges muß nun aber umgekehrt wieder eng mit dem Charakter des zu Gebenden zusammenhängen. Ja diese eindeutige Korrelation des „inadäquat zu Gebenden" zu dessen „Art der inadäquaten Gegebenheit", ist von der Art, daß „der Charakter einer bestimmten inadäquaten Gegebenheit" — eben als, die Gegebenheit des zu Gebenden formal und material regelndes Prinzip — das zu Gebende nicht nur repräsentiert, sondern, daß er nur ein anderer Aspekt des zu Gebenden ist. Wir werden sehen, wie diese noch schematischen Überlegungen durch

[1] Vgl. Abs. I, 2 und 3 dieser Arbeit.

die Beachtung der „phänomenologischen Zeit", die für Husserl die Einheit und die Form des reinen Bewußtseins ist, konkrete Bestimmtheit erlangen. Doch hören wir erst Husserl selbst: „Nicht nur ‚wahrhaft seiender Gegenstand' und ‚vernünftig zu setzender' sind äquivalente Korrelate, sondern auch ‚wahrhaft seiender' und in einer ursprünglichen, vollkommenen Vernunftthesis zu setzender Gegenstand. Dieser Vernunftthesis wäre der Gegenstand nicht unvollständig, nicht bloß einseitig gegeben. Der ihr als Materie unterliegende Sinn würde für das bestimmbare X nach keiner auffassungsmäßig vorgezeichneten Stelle irgend etwas ‚offen' lassen: keine Bestimmtheit, die noch nicht feste Bestimmtheit, kein Sinn, der noch nicht voll bestimmter, abgeschlossener wäre. Da die Vernunftthesis eine ursprüngliche sein soll, so muß sie ihren Vernunftgrund in der originären Gegebenheit des im vollen Sinne Bestimmten haben: Das X ist nicht nur in voller Bestimmtheit gemeint, sondern in eben dieser originär gegeben" (Id. S. 296). (Da diese originäre Gegebenheit nun aber eo ipso eine bewußtseinsmäßige sein muß, so fährt Husserl fort:) „Die angezeigte Äquivalenz besagt nun: Prinzipiell entspricht jedem ‚wahrhaft seienden' Gegenstand die Idee eines möglichen Bewußtseins, in welchem der Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfaßbar ist: Umgekehrt, wenn diese Möglichkeit gewährleistet ist, ist eo ipso der Gegenstand wahrhaft seiend" (Id. S. 296). Husserl versteht hier unter „Idee" einen Regulativbegriff, der — obwohl „Idee im Kantischen Sinne" genannt (Id. S. 297 u. a.) — sich mit diesem Begriff keineswegs deckt.[1]

Zunächst sei festgestellt, daß Husserl das Wort „Idee" in diesem Zusammenhang in zweifacher Hinsicht gebraucht. Er spricht erstens von der „Idee Ding" und dann von der „Idee eines möglichen Bewußtseins, in dem der dingliche Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfaßt ist". (Id. S. 296). Was zunächst den Begriff „Idee Ding" anbelangt, so handelt es sich gerade nicht, wie bei Kant, um ein dem erkenntnistheoretischen Subjekt aufgegebenes, objektiv geltendes Ideal (wie es bei Kant als nicht konstitutives Prinzip die höhere Synthesis der

[1] Wenn D. Baumgardt (l. c.) darauf hinweist, daß in der Kantischen Lehre vom „Ideal" „der spezifisch kritische, der tieferliegende Möglichkeitsbegriff, die Bezogenheit des Möglichen auf die Formen der Erfahrung zurückgestellt ist zugunsten des allgemeinen, des vorkritischen Möglichen der Scientia generalis, das auch die materialen Momente aller Möglichkeit einbegreifen will, das aber darum auch die Erforschung dieses Inbegriffes alles Möglichen nur als ein Ziel, nur als ein aufgegebenes Ideal der reinen Vernunft erkennen lassen muß" — so scheint diese Auffassung des Kantischen Regulativbegriffes freilich die Husserlsche Bezeichnung „Idee im Sinne Kants" zu motivieren. Dennoch ist die einigermaßen unbestimmte Baumgardtsche Explikation der Kantischen „Idee" geeignet, den tiefgreifenden Unterschied zu verwischen, der zwischen dem Husserlschen Regulativbegriff und dem, was für Kant das Wort „Idee" bezeichnet, besteht.

„Vernunft im engeren Sinne" möglich macht) — bei Husserl ist die „Idee Ding" vielmehr der Titel für die zeitlose, funktionale Gesetzlichkeit, nach welcher die vollkommene Gegebenheit dieses Dinges vorgezeichnet ist „als ein in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens, bzw. als Feld dieser Prozesse ein a priori bestimmtes Kontinuum von Erscheinungen mit verschiedenen, aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit" (Id. S. 297).[1] Man ist hiernach versucht, von einer zeitlos geordneten, kontinuierlichen „Wesenskette" zu sprechen, in die das Wesen Ding sich expliziert, denn Husserl betont andererseits, daß eben in jeder partiellen sinnlichen Anschauung ein Wesenhaftes erschaut wird (Id. S. 16). Die kontinuierliche Kette der Wesen dieser Dingnoëmen, die durch die „Idee Ding" wesensmäßig, d. h. zeitlos funktional geordnet ist, erstreckt sich zeitlich ins Unendliche. Aber diese „Explikation" hat Zielstrebigkeit; es handelt sich in der Folge der Dingerscheinungen resp. Dingerfahrungen und korrelativ ihrer Wesensmomente schlechterdings um einen Grenzprozeß. Und dieser Grenzprozeß hat nicht einen Limes von der Art, daß dieser selber nicht der Menge der Elemente der Folge angehörte. Vielmehr spricht Husserl ja von der „Idee eines möglichen Bewußtseins", in dem der Gegenstand vollkommen adäquat erfaßbar ist (Id. S. 296). Freilich die zeitliche Koordinate dieser adäquaten Gegebenheit ist eine uneigentliche, ist quantitativ durch das mathematisch Unendliche zu kennzeichnen. Aber die Gegebenheit selbst ist „eigentlich"; der „vollkommen und adäquat erfaßte Gegenstand" ist ein bewußtseinsmäßig erfaßter. So sehr also nach Husserl der sinnliche Gegenstand nicht reell in irgendeinem Bewußtsein vorfindlich ist, so sehr er andererseits überhaupt nicht adäquat gegeben ist, so prinzipiell entspricht ihm als „Idee Ding" der adäquat erfaßbare objektiv bestimmte Charakter der inadäquaten Gegebenheit des bestimmten Dinges und deshalb entspricht ihm auch die vollkommen adäquate, bewußtseinsmäßige Erfaßtheit des Gegenstandes im idealen Endpunkte des Zeitverlaufes, als „Idee eines Bewußtseins, in welchem der Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfaßbar ist".[2] Dem Wesen des

[1] Die eben zitierten Worte bei Husserl sind nämlich ausschlaggebend und nicht die Worte, die ihnen vorausgehen und die Baumgardt anführt: „Als Idee (im Kantischen Sinne) ist gleichwohl die vollkommene Gegebenheit vorgezeichnet" — denn da es eben weiter heißt: „als ein in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens. . .", so wird durch den Nachsatz sofort klar, daß die Worte „im Kantischen Sinne" im Vordersatz nur ein Moment, und nicht das maßgebende, der Kantischen Konzeption bedeuten können (siehe ferner Id. S. 312 ff., 314 usw.).

[2] Das Übersehen der oben auseinandergesetzten Doppelseitigkeit des Ideenbegriffes bei Husserl, vor allem aber die unmögliche Identifizierung des Husserlschen Begriffes, mit dem faktischen Begriff der Kantischen „Idee", die außer Baumgardt auch Na-

„reinen Bewußtsein" und dessen „wesenhafter Form", der „phänomenologischen Zeit" entspricht umgekehrt die Einteilung der Wesenssphäre nach den Gegebenheitsweisen des „adäquat" und des „inadäquat". Und da der Wesensbegriff das wesenhafte, zeitlose Geordnetsein jener noëmatischen Wesensketten fordert, so muß deren zeitlose, formale und materiale Ordnung in der „Unzeit", d. h. im idealen Endpunkte des Zeitverlaufes als bewußtseinsmäßig adäquat erfaßbar gedacht werden, und zwar erfaßbar als das adäquate Totalwesen des Sinnendinges. So ergibt sich als letzte Konsequenz der Husserlschen Konzeption des Wesensbegriffes: All das Gegebene und in jeglicher originären Anschauung zu Erfassende überhaupt, so wie es aus dem reinen Bewußtsein gewissermaßen emaniert, hat nicht nur ein Wesen, sondern für eine wesenhafte Einstellung ist es ein — in unserem Sinne — seiendes Wesen. Jedem Urteil einerseits und jeder Vernunftthesis andererseits entspricht ein originär erschautes Wesen, das entweder in seiner Überzeitlichkeit adäquat erfaßt wird oder das als Wesen zeitlicher Erscheinungen den, diesen korrelativen Wesenscharakter hat, um dennoch ideell, d. h. für eine Wesensschau absoluter Zeiteliminationen adäquat erfaßbar zu sein.[1] Das Gegeneinanderhalten der Ergebnisse der phänomenologischen „Schau" führt notwendigerweise zu einer Deutung der Erkenntnisstruktur nach Art der Erkenntnistheorie metaphysischer Observanz.

Doch nicht allein der Husserlschen Resultate wegen wird die von einzelnen Phänomenologen versuchte Umbiegung des phänomenologischen Erkenntnisbegriffes nach der Kantischen Richtung hin immer logisch eine gezwungene Aneinanderheftung heterogener Denkelemente bedeuten — der radikale Gegensatz, in dem die Phänomenologie zum Kantianismus steht, ist vielmehr, wie wir gesehen haben, viel tiefer fundiert. Er gründet sich in der Konzeption des Wesensbegriffes, die einem Übersehen der eigentlich erkenntnistheoretischen, der erkenntniskritischen Problematik gleichkommt.

3. Wir können noch in einer anderen Richtung die realistische Zielstrebigkeit der phänomenologischen Konzeption verfolgen. Husserl hat außer dem Begriff des „wahrhaft Seins" oder „wirklich Seins" und dem in seinen Gedankengängen implizite steckenden Begriff des „seienden Wesens", in unserem Sinne[2], noch einen dritten wichtigen Seins-

torp („Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie", „Die Geisteswissenschaften", 1. Jahrg. 1914, S. 426) mit ihm zu teilen scheint, veranlaßt wohl J. Geyser in erster Linie dazu (l. c. S. 176), zwischen zwei Stellen der Husserlschen „Ideen" einen Widerspruch zu entdecken, wo faktisch keiner vorhanden ist, um sodann die Phänomenologie als den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Idealismus aufzufassen und gegen diesen Standpunkt die traditionellen Gegenargumente des Realismus ins Feld zu führen.

[1] Vgl. übrigens Id. S. 163.

[2] Siehe Abs. II, 5 dieser Arbeit.

begriff, den des „absoluten Seins": „Die ganze räumlich-zeitliche Welt ... ist ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein" (Id. S. 93), und als solches ist „die Welt der transzendenten ‚res' durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen" (Id. S. 92). Das reine Bewußtsein allein hat nach Husserl ein absolutes Sein. „Alle realen Einheiten sind ‚Einheiten des Sinnes'. Sinneseinheiten setzen aber sinngebendes Bewußtsein voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist (Id. S. 106). Die so gewendete Unterscheidung von „Immanenz" und „Transzendenz" (in der die Husserlsche gleichnamige Unterscheidung fundiert ist), ist nun zu trennen von der Form, die sie bei Husserl durch dessen Intentionalitätsbegriff erhält. Nennen wir das eben als letztes Unmittelbares, Sinngebendes, gekennzeichnete (mit Husserl) „reell", so ist der noëmatische Bezugspunkt für jede Intention gerade nicht reell zu nennen. Damit ist aber klar geworden, daß die Husserlschen Termini „reell" und „immanent" deshalb auseinanderzuhalten sind, weil das, was Husserl als „immanent bezogenes intentionales Erlebnis" definiert, zu dessen Wesen es gehören soll, daß „sein intentionaler Gegenstand ... zu demselben Erlebnisstrom gehört wie es selbst", in Wahrheit ein speziell geartetes Transzendentes, aber eben ein Transzendentes genannt werden muß. Das führt uns aber sofort weiter: Eben weil das reine Bewußtsein ein Objektives, sowohl den transzendenten Gegenstand als das reine Ich intentional erzeugendes ist, und weil die Intentionalität Wesenseigenschaft des objektiven reinen Bewußtseins ist — eben weil nach Husserl intentionale Erlebnisse auch für das Reelle als sogenannte „immanente Akte" möglich sind — und andererseits dieses „unbegrenzt fließende" reine Bewußtsein ebensowenig adäquat gegeben sein kann, wie ein (nach Husserl) transzendenter „wirklicher Gegenstand" adäquat gegeben ist — deshalb ist das reine Bewußtsein als Immanenz schlechterdings auch und gerade auch in seiner Eigenschaft als absolutes Sein zu koordinieren mit seinem intentional noëmatischen, d. h. „transzendenten Geformtsein".[1] Man kann sagen: Das „reine Bewußtsein als Immanenz" ist der eine Aspekt des objektiven Etwas, genannt „reines Bewußtsein schlechthin" dessen anderer Aspekt „die Transzendenz" ist. Die Transformation dieser bei-

[1] Natorp, der hier zu vergleichen ist, betont mit Recht (l. c.): „So gewiß Erleben nicht bloß Erfahren von Erleben ist, so gewiß muß Erfahren von Erleben etwas anderes sein als Erleben. Jenes ist ‚unmittelbar', ‚absolut', dieses ebenso notwendig vermittelt. Die Notwendigkeit einer Vermittlung seztzt doch Husserl selbst voraus, wenn er von einem ‚Wahrnehmen', einem ‚Erfassen', einer eigenen Art ‚Erfahrung' von Erlebnis, von ‚Reflexion', von einer eigenen ‚Intention', sogar ‚Akten zweiter Stufe', d. h. gerichtet auf die originären Akte, spricht." Wenn Natorp aber weiter sagt: „Da doch die ‚primäre Intention' auf den transzendenten Gegenstand geht, so ist die Erkenntnis jenes ‚Unmittel-

den Aspekte ineinander ist gegeben durch die Intentionalität des reinen Bewußtseins. So erhält, soviel ich sehen kann, der Parallelismus von Noësis und Noëma eine gewisse letzte systemimmanente Begründung.

Zugleich aber erscheint es nun auf einmal gerechtfertigt, daß Hume das reine Bewußtsein als „hyletisches Bewußtsein" auffaßt und den Akt der Perzeption von deren Inhalt nicht trennt. Ja es erscheint das um so mehr gerechtfertigt, als ihm das Problem der Perzeptioneneinteilung, von dem er ausgeht, in erster und ausschlaggebender Linie ein schlechterdings thetisches, um nicht zu sagen, direkt ein metaphysisches Problem war.

---

baren' in noch höherem Grade ‚mittelbare Erkenntnis', als die ... des transzendenten Gegenstandes nach Husserl", so verquickt er seinen eigenen „rekonstruktiven" Standpunkt mit dem Husserlschen des „reinen Bewußtseins". Denn dieses „reine Bewußtsein" ist eben in erster Linie ein objektives, das sowohl den transzendenten Gegenstand, als auch das Ich intentional erzeugt. Gerade die Objektivität des reinen Bewußtseins muß hier in Betracht gezogen werden.

BENÜTZTE LITERATUR

The Philosophical Works of David Hume edited by T. H. Green and T. H. Grose. 1898

David Humes Traktat über die menschliche Natur, in deutscher Bearbeitung herausgegeben von Th. Lipps. Bd. I. 1904

Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. deutsch herausgegeben von Raoul Richter

E. Husserl, Philosophie der Arithmetik

— Logische Untersuchungen Bd. 1 u. 2. I. Aufl. Halle 1900

— Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos Bd. I. Halle 1911

— Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle 1913

D. Baumgardt, Das Möglichkeitsproblem in der Kritik der reinen Vernunft. der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie. (Kantstudien, Erg-Hefte 1920)

E. Cassirer, Geschichte des Erkenntnisproblems in der Philosophie und den Wissenschaften der neueren Zeit. II. Bd. 4. Aufl. 1922

D. Hilbert, Grundlagen der Geometrie, 6. Aufl. 1923

J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie. 1916

R. Kroner, Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. Dissertation. Freiburg 1908

R. Kynast, Das Problem der Phänomenologie, eine wissenschaftstheoretische Untersuchung. Breslau 1917

P. F. Linke, Das Recht der Phänomenologie. (Kantstudien 1917)

P. Natrop, Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie. (Die Geisteswissenschaften I. Jahrgang 1914)

O. Quast, Der belief in Humes Kausalitätstheorie. Dissertation. Bonn 1903

A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. I. Band. 3. Aufl. 1924

LEBENSLAUF

Ich, Friedrich Sauer, wurde geboren am 24. Oktober 1903 in Weißenburg i. B. als Sohn des jetzigen Obersteuerinspektors Friedrich Sauer und seiner Ehefrau Mathilde, geborene Schlagenhaufer. Nach vierjährigem Besuch der Volksschule Weißenburg kam ich in die dortige Realschule, die ich im Jahre 1919 absolvierte, und sodann an die Oberrealschule Nürnberg. Diese verließ ich 1922 mit dem Zeugnis der Reife, um Mathematik, Philosophie und Physik zu studieren: in Erlangen, München und Erlangen. Im SS. 1925 und WS. 1925/26 hatte ich die Stelle einer Hilfskraft am mathematischen Seminar der Universität Erlangen inne.

Meine akademischen Lehrer waren: Cl. Baeumker, G. Becking, F. Brunstäd, K. Fajans, M. Geiger, L. Graetz, B. Gudden, F. Großmann, F. Hartogs, P. Hensel, O. Haupt, W. Krull, F. von Lindemann, Matthias Meier, J. Radon, G. Reiger, H. von Seeliger, A. Sommerfeld, H. Tietze, G. Wentzel, E. Wiedemann und R. Zocher.

Mein eigentlicher Lehrer der Mathemathik ist O. Haupt; ihm verdanke ich die erste und nachhaltendste wissenschaftliche Anregung. Daß ich nach langem Suchen begreifen lernte, was Philosophie ist und was sie als Wissenschaft im strengen Sinne anstreben darf, das verdanke ich der entscheidenden, glücklichen Fügung, die mich, zu Füßen von P. Hensel sitzend, seinen Schüler werden ließ.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE